

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ  
فِي الاسْتِفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيَّاسُوفِ الزَّيْنِ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

تَرْجُمَةُ د. مُحَمَّدِ الْوَهَّابِ

بَكَمَت - لَهْكَان

# الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الاسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِـ

الحَكِيمُ الْاَلِهِيُّ وَالْفَيْلَسُوفُ الْقَبَائِنِي

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الشَّيْرَازِي

مُحَدِّدُ الْفَلَسَفَةِ الْاِبْنَلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الأول \* من السفر الرابع

الطبعة الرابعة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

جمعه داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

دار احیاء التراث العربی

جمعه داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جمعه داری اموال مرکز

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## السفر الرابع

في علم النفس من مبدء تكوّلها (١) من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها (٢) ورجوعها الى غاياتها القصوى ، وفيه أبواب .

(١) مراده من هذا المبدء هو المبدء القابل لانه مبدء التكون في عالم التكوين الملازم للحركة الذاتية والتجدد الفطري الكوني ، وهي عبارة على ما ذكره قدم من العناصر الاربعة من حيث تجددها و تعلقها بالقابل الحسّ ، والقوة الصرفة الساسة بالهيولي الاولى الشائقة بذاتها للفعليات التي هي متحركة اليها باتباع الصور المنصرفة والطبيعية المتحركة بجوهرها ، وهي لكونها في صرارة القوة ومعوضة القبول لا تكون فاعلة بذاتها لوجود النفس ، ولا شيء من الاشياء ، والالزم خرق الفرض . وكذا العناصر لكونها اجساماً مقارنة لها لا يمكن ان تكون حلة ايجابية لشيء ما مخرجة اياه من العدم الى الوجود ، لاهو المقرر في مقده ، ولان معنى الشيء اعطاءاً ايجابياً يجب أن يكون واحداً له بنحو أملاً ، اذا الحلول يقتضي بذاته يجب و أن يكون بهويته الشخصية متبناً في مرتبة اقتضاء الملة القطنية بذاتها له ، والالزم استواء النسبة الملازم للترجع بلا مرجع ، والتخصيص بلا مخصص ، واقتضاء الملة القطنية بذاتها عين ذاتها ، والملة اهل وجوداً من الحلول فيكون الحلول متبناً فيها بنحو اهل وأشرف من وجوده في مرتبة ذاته والعناصر أنس وجوداً من النفس فكيف تكون حلة ايجابية لها بل الملة الايجابية لها و لئلا الكمالات الواردة على الهيولي الاولى وعلى الصور الاولى انما هي العناية الصرفة الالهية بوجه النزول في منازل خلقه تعالى السارى في جميع المراتب البدوية والعنصرية . م . و .

(٢) اشارة الى أن وحدة النفس التي هي عين وجودها طول آخر من الوحدة ، وهي الوحدة الجمعية الجامعة لنشآت من الوجود بنحو الكثرة في الوحدة بوجه ، والوحدة في الكثرة بوجه آخر ، اذ لها وجود جمعي وحداني بحسب أصل ذاتها و صورة صورها ، و وجود فرقي بحسب فروع أصلها وتوابع ذاتها التي هي عينها بوجه السريان والنزول ، وهي في وجودها النفساني المتخوذ بوجه الاطلاق عن الجمع والفرق جامعة لجمع وجودها و فرقه ، فببده وجودها هو مرتبة من مراتبه المتقدمة عليها أولاً بالزمان المتأخرة عنها .



## الباب الاول

في أحكام علمة للنفس وفيه فصول :

### فصل (١)

في تحديد النفس

إعلم أن عناية الباري جلّ اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها <sup>(١)</sup> بالفيض

في أخيراً بالذات ، والمتضمنات زماناً من مراتبها هي عين المتأخرات ذاتاً منها من حيث الذات و غيرها من جهة الحدود الصورية أولاً و النزولية آخرأ فتكون دانية في علوها ، عالية في دنوها ، مقدسة في تدنسها ، متدنية في تقديسها ، مجردة مع تعلقها ، متعلقة مع تجردها ، داخلية في شمسها و فروعها التي هي منازل غلبها ومنازل لنورها ، لاكتسول شيء في شيء ، و خارجة عنها لاكتفوح شيء من شيء ، من عرف نفسه فقد عرف ربه . فافهم ذلك و منه عن الانقياد الاغتراد المنكرين لاسرار التوحيد الذي عبر عنه المتنا عليهم الالف التحية و الثناء تارة بالامر بين الامرين : الجبر و التغويض ، وتارة بالنزلة بين المنزلتين : التشبيه و التنزيه ، وتارة بالخروج من العدين : الابطال والتشبيه - م د ه .

(١) متعلق بكلمة يمكن ، و متعلق أفادت معلوف ، أي لما افادت بالفيض القدس جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الاقدس الذي به تهندس الاشياء و تقديرها الازلي ، وعناية الباري تعالى هي العلم بالنظام الاحسن السابق على اليجاد ، و يكون غلباً منشأ لوجود العلوم . و ان شئت التحقيق لل مقام فاعلم ان للحق تعالى بعد تجليه الذاتي على ذاته بذاته تجلياً على اسمائه و صفاته و لوازمها . وتجلياً على ذوات الاشياء .

اما الاول فكما ان له مقاماً احدياً وهو مرتبة نفس الذات و الهوية المطلقة كذلك له مقام واحد ، وهو مرتبة الذات المستجبة لجميع الاسماء العنى والصفات العليا . مستتبة للايمان الثابتة للماهيات الممكنة ، بحيث لو جاز اطلاق الماهية على تلك المعاني المحقولة اعنى مفاهيم الاسماء و الصفات ، لكانت الايمان لوازم الماهيات ، و هي في هذه المرتبة لامجولة بلامجولية الذات ، موجودة بوجود الذات لا بوجود آخر . اما تجلى الثاني فهو تجليه في مرتبة كن على ذوات الاشياء ، وهذا لتجلي يسمى بالفيض القدس ، كما ان الاول و هو تجليه في اسمائه و صفاته ، يسمى بالفيض الاقدس ، وهذا هو الرحمة الصفية التي وسعت شيتية مفاهيم الصفات ، كما ان الفيض القدس هو الرحمة الفعلية التي وسعت شيتية الماهيات - م د ه .

الأقدس على ترتيب الأشراف فالأشرف<sup>(١)</sup> حتى بلغ إلى أدنى البساط وأخسها منزلة ، ولم يجز في عنايته<sup>(٢)</sup> وقوف الإفادة على حد لا يتجاوزه<sup>(٣)</sup> فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلى الفعل ، وكانت المواد الجسمانية وإن تناهت في الإغلام والكشافة والبرودة غير ممتعة من قبول الاستكمال بتأثير عبده تعالى كتأثير أشعة

(١) اذلو لم يقد كذلك فلما أن يبدل على ترتيب بل في مرتبة واحدة في الإفادة فلم صدور الكثير من البدء الواحد البسيط من جميع الجهات ، فلم تركبه و هو غرق الفرض أو يبدل على ترتيب لكن بتقديم الآخر على الأشرف فلم وجود السكن الآخر قبل أن يوجد السكن الأشرف . ويطلق برهان قاعدة الامكان الأشرف . وكذا النسبة التامة بين العلة بذاتها وملولها بالذات التي حددت من دون واسطة بحيث لا يكون بينها وبين سائر الملولات مناسبة أهم منها بل ولا مكافئ لها والالزم من صدور منها دون غيره ترجح من دون مرجح أو ترجح المرجوح على الرابع ، والأشرف أهم مناسبة من الآخر فلا يصدر الآخر قبله ، على أن العلة الكلية في وجود الملول بالذات بذاتها تكون تمام اقتضاء الهوية الخاصة لذلك الملول في مرتبة ذاتها بل هي علة له بذاتها والالزم يمكن علة بذاتها له ، فإذا تمام ذاتها عين تمام اقتضاءها له ، والالزم يمكن ما فرض علة بذاتها بشامها علة بذاتها له بل حتى ذاتها والكلام في بعضها حاله و ينتهي الأمر إلى ما هو بشام ذاته تمام اقتضاءه له ، فلم صدور الآخر منها قبل الأشرف و يلزم عند ذلك أن يصدر الأشرف من الآخر ، وبواسطة للزم من صدور الآخر منها عدم كون ذاتها تمام اقتضاءه لملولها بل حتى ذاتها لصل ما هو آخر عنها وأشرف منه ، ومن صدور الأشرف من الآخر صدوقه تمام ذات العلة تمام اقتضاء ملولها ، وكون العلة اضطر من الملول وهو كما ترى ضروري البطلان من دون دقة و بيان فانهم ذلك كله - م د ه .

(٢) وجهه ما سبق من لزوم تعدد عنايته تعالى اللازم لتعدد ذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً - م د ه .

(٣) جواب لنا ، و يجوز أن يكون هذا مقسداً للوقوف ، أي لم يجز الوقوف حتى يلزم بقاء ذلك ، فالله اللطيف على قوله لم يجز ، و جواب لنا حيث قد قلنا ما قبلت . قوله: كتأثير الخ الكلف للتشبيه لا للتشليل ، أي تأثير البدء الجواد و وسائط جوده يشبه تأثير الأشعة ، أو تميلية كقوله تعالى : واذكروا الله كما هذاكم . و إنما حملناها على ذلك لأن تلك الأشعة معدة ، لا مبادي فاعلية ، كما لا يخفى - م د ه .

الكواكب<sup>(١)</sup> سيما الشمس في التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجاً واعتدالاً مادة للأغذية والأقوات ، وقوة منفعة ، لتوليد الكائنات ، مهيئة لقبول النشوء والحياة<sup>(٢)</sup> بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية ، كالحيوان والنبات بعد إغناء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها ، وقنعر السبب الكمي في كون الأخص قابلاً لما هو أشرف إذا لم يكن لم يخلق جساماً وحباً بل لأن يكون عالداً إلى قابته الأصلية ، فالمناسر إنما خلقت لقبول الحياة والروح .

فأول ما قبلت من آثار الحياة<sup>(٣)</sup> حياة التغذية والنشوء والنماء والتوليد ، ثم حياة الحس والحركة ، ثم حياة العلم والتمييز ، ولكل من هذه الأنواع من الحياة صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخاصة بإيادها ، تسمى تلك الصورة نفساً أدناها النفس النباتية ، وأوسطها النفس الحيوانية ، وأشرفها النفس الناطقة ، ولهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي وحدث جمعي ، ونحن نريد أن نذكر في هذا الفصل ،

(١) الكاف للتشيل أي مثل قبول هذا التأثير المحسوس الذي لا يشكره أحد وإن كان من أصحاب الحس والمحسوس الغالب منه على غيره . م د هـ .

(٢) أي منهية نهياً ذاتياً بحدوث توجية لكمالات توجية ، وصور شخصية لكمالات شخصية ، فإن الإعراف التي بها التهيؤ المرضي من آثار تلك الصور ، فالتهيؤ المرضي من آثار التهيؤ الذاتي فتهيؤ الهيولي انسلخ من قلبها لامن ذاتها ، فانبأ في صرامة القوة نسبتها إلى جميع الكمالات والتهيؤات سواء . م د هـ .

(٣) إطلاق الحياة على النبات مما لا وجه له ، لأن الحس هو الإدراك الضال ، و أقل مراتب الإدراك هو الإدراك الحسي كالخراطيم ، وأقل مراتب الفعل تحريك القوة الحركية للحيوان بالإرادة . معلوم أن النبات لاحظ له منها وجعله حياً باعتبار أن الوجود عين الحياة السارية في كل شيء ، وإن كان خفاً وهو قد سره بمرحلة في ذبزه وإن انكر على صاحب الفتوحات في أواخر مباحث الحاد حيث جعل الحياة ذاتية للنوات وجوهرات الأجسام إلا أنه لا يلائم هذا المقام ، حيث قسموا المركب إلى المعدن والنبات والحيوان ، فمعلوم أن الحياة التي بها صار الحيوان حيواناً ومقابلاً للآخرين ، هي الإدراك والفعل والاعتبار الحياة التي هي الوجود ، فهي وإمهايتها كلها حيوانات ، وإيضاً لا يلائم قوله : فأول ما قبلت ، فإنه ينادي : بأن ما قبل النبات خال من الحياة ، والعال أن حياة الوجود سارية في ما ما قبله . س د هـ .

البرهان على وجودها مطلقاً والحد لما هيته نساً؛ فإن البسيط<sup>(١)</sup> وإن لم يكن له حد ولا عليه برهان، من جهة هوية ذاته البسيطة، ولكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد، ويقام عليه البرهان، فهكذا شأن النفوس والصور بما هي نفوس وصور. أما البرهان على وجودها فنقول: إننا نشاهد أجساماً تصدر عنها الآثار لأعلى وثيرة واحدة من غير إرادة، مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل، وليس مبدء هذه الآثار المادة الأولى، لكونها قابلة محضة ليستجيبها جهة الفعل والتأثير، ولا الصورة الجسدية المشتركة بين جميع الأجسام، إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار، وهي أيضاً قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال، فإن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها، وليست هي بأجسام فيها وإلا فيعود المعذور فإن هي قوة متعلقة بتلك الأجسام، وقد عرفت في باحث القوة والفعل أنها تسمى كل قوة فاعلية تصدر عنها الآثار لأعلى وثيرة واحدة نساً وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من

(١) إن قلت: النفس وإن كانت بسيطة بمعنى أن ليس لها أجزاء خارجية ولا أجزاء مقدارية، إلا أن لها هيئة التوجيه كما هو المشهور أجزاء يمكن التحديد بها، ولو سلم أن ليس لها ملامية، لكن يقام عليها البرهان الأخوذ من الفاعل والغاية، كما أن أنحاء الوجود بها، إلا أنها مجسولة بالذات، وإن لم يقم عليها البرهان الأخوذ من العلة البادية والصورية، قلت: إن البسيط الحقيقي الذي كالوجوب الذاتي أو الوجود المطلق، لا مبدء له يحد ويقام عليه البرهان باعتبار فعله والانفعال منه لا بحسب ذاته. فهكذا شأن النفوس والصور بالطريق الأولى، والصور عبارة أخرى للنفوس على ما يجيء بعد أسطر. أو المراد به ما به الشيء بالفعل فيشمل القول، ولفظ انفعاله معنوف من باب الخلف والإيصال، كقوله تعالى: واختار موسى قومه. وجه آخر: النفوس والصور أصول حقيقية، والفصول عنده وجودات والوجود بها هو وجود واحد له ولا برهان عليه، وقد حققنا في حواشينا على الشواهد الربوية معنى كون الفصل الحقيقي وجوداً، من شاء فليراجع إليه، وحيثه فالصورة بعينها الأشهر. وجه آخر: النفس الناطقة عنده وعند الشيخ الأشراقي روح الله روحه لاملية لها، فلاحدها، وكذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الضمنية بل الاخرى، وأمر الصورة والانفعال حيثه كما في الوجه الأول فتأمل - س ٣٥.

حيث كونها مبدأً لمثل هذه الأفعال المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من مجلة العلم الطبيعي .

وأما الحد فنقول آخذاً في ما على طبق ما قالته الحكماء : إن النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها بأسماء مختلفة وهي القوة والكمال والصورة ، فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك ، وعلى الإفعال<sup>(١)</sup> من صور المحسوسات والمفعولات الذي هو الإدراك ، تسمى قوة ؛ و بالقياس إلى المادة التي تحملها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني صورة ؛ و بالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالاً ؛ فقالوا : تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه :

أما أولاً فلا تـه أهم من حيث<sup>(٢)</sup> أن الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ، ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي إذن ليست صورة للبدن و لكنها كمال له ، كما أن الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة .

وأما ثانياً<sup>(٣)</sup> فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة الجنس

(١) هذا على طريقة الجمهور و أما على منهج قدس سره ، فادراك المحسوسات

بالفعالية و المفعولات بالاتحاد بها وبالعقل الفعال ، كما سيجيء - س و هـ .

(٢) يمكن ان يقال النفس بها هي نفس مادية حالة في البدن كما هو طريقته قدس

سره الا ان منظوره ان في ذكر الصورة لادلالة على ان لها مقاماً آخر ، بخلاف الكمال اذا يلزمه ان يحل في شيء ، كما الملك بالنسبة الى المدينة ، ولذلك ذكر لفظ الاولوية على

ان هذا البيان من القوم - س و هـ .

(٣) معناه ان الكمال قايضه الى النوع فيلزم آتفا ، والنوع اقرب الى الجنس

لاجل العمل فيكون الكمال اقرب الى الجنس . فهو جدير بأن يجعل جنساً في تميزها ،

بخلاف الصورة فان قياسها الى المادة كاسر ، والمادة أبعد من الجنس لانها مأخوذة

بشرط لاغير معمولة وهو مأخوذ لا بشرط و معمول ، والعامل ان ما كان القيس عليه له اقرب

الى الجنس فهو أجدر بأن يجعل جنساً مما ليس القيس عليه له اقرب اليه ، وبما قررناه فظهر ان

الفاء في قوله فالصورة تقتضي الى آخره للعطف ، لانه وجه آخر بدليل قوله بخلاف

الكمال الخ ، و ما قبله تام بدونه ، و جعلها وجهاً واحداً باعتبار اشتراكها في القايضة ،

و لو ابدل الفاء بالواو كان أنسب ، لكن امر اللفظيين ، وقوله اعني المادة تفسير للفظ شيء .



وهو النوع ، والصورة قياس إلى الشيء الذي هو أبعد من ذلك و هو المادة فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها ، وإلى شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة ، وإلى شيء لا ينسب إليه الأفعال بالحقيقة أعني النوع .  
وأما ثالثاً فلأن الدلالة على المادة مقترنة <sup>(١)</sup> في الدلالة على النوع من غير عكس .  
فحين من هذا إننا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كل أدل على معناها وكان متضمناً لجميع أنواعها من جميع وجوهها ، ولا يخرج النفس المفارقة .  
وهو أيضاً أولى من القوة لوجوه :

أما أولاً فلأن للنفس قوة الإدراك <sup>(٢)</sup> وهي إضالية وقوة التحريك وهي فعلية ، وليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر . فإن قيل لفظ القوة و اقتصر على أحد وجهين <sup>(٣)</sup> فرض ما قلناه . وفي آخر وهو أن لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة ، وقد يتن في علم الميزان : أن ذلك ليس بجيد ولا صواب ، فيجب اعتبارهما في حدتها ، وإسم القوة يتنا ولهما بالإشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقولة في المقامات الثلاثة ثم لا يخفى أن هذه وجوه استحصانية ، فلك أن تقلب هذا الوجه وتقول : إن الصورة قياس إلى الشيء الذي هو أقرب من طبيعة الجنس ، بل عين الجنس أو تفرد إن الجنس عين المادة ذاتاً والتفاوت بينهما بالاعتبار بخلاف الكمال - س ر .  
(١) أي فرين معها مضمّن فيها ، لأن الكمال تدل على النوع ، والجنس جزوة ، وهو مأخوذ من المادة ، فيدل عليها بخلاف الدلالة على المادة ، فحين من هذا إننا إذا ذكرنا الكمال في تعريفه ، كان متضمناً للنفس المادية كالنباتية و المفارقة من جهة ذاتها بخلاف ما إذا ذكرنا الصورة لإشارتها بالمادة ، فيخرج المفارقة منها ، وهذا كاف في الأولوية - س ر .

(٢) هذا إننا يتوجه لو كان المراد بتحديد النفس الحيوانية من حيث هي نفس حيوانية ، و أما إذا كان المراد بتحديد النفس مطلقاً نباتية كانت أو حيوانية ، و أريد من القوة إذا وقعت في حدها قوة التحريك ، فلا يتوجه ما ذكره كمالاً يخفى فتأمل - ل ر .  
(٣) وهو الترجيح بلا مرجح ، و يمكن الترجيح بسوء الفلية ، لشولها جميع النفوس ، ولا يرض شيء آخر لأن الحرف النفس بها هي عامة ، و ليس لها جهتان ، لكن مقصوده أن الحدود بأزاء الوجودات ، والحكيم يتكلم في المفاهيم من حيث التحقق ، أي في الحقائق ، والنفس بها هي عامة لا وجود لها - س ر .

أن يفعل والآخر تحت مقولة أن يتفعل ، والأجناس العالية قد علمت أنها متباينة بشام ماهياتها ، وإطلاق اللفظ المشترك مما يجتب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال<sup>(١)</sup> فإن قوله عليهما ليس بالإشتراك فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال ، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفعال الحيوان أيضاً كمال .

وأما ثانياً<sup>(٢)</sup> فلأن القوة إسم لها من حيث أنها مبدأ للأفعال ، والكمال إسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها تكمل النوع ، وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى بما يعرفه من بعض جهاته ، فظهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكن الجنس .

قالوا : إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأي تفصيل يبين تحصيله لم تكن بعد عرفنا حقيقة النفس و ذاتها ، بل عرفناها من حيث هي نفس ، وقد عرفت في باب المضاف أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ، ولا يعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافة المحدودة<sup>(٣)</sup> بما هي إضافة محدودة لانتماء وجودها لكون إسم النفس

(١) ينسب : ان الكمال لكونه مشتركاً معنويًا بين القوتين ، يمكن ان يستعمل في العدد و يراد به الكمال في الجملة ، سواء كان بحسب قوة التحريك فقط كما في النفس النباتية أو بحسب كلتا القوتين ، كما في النفس الحيوانية ، بخلاف اسم القوة ، فإنه مشترك لفظي بين معنى القوة ، فلو استعمل في العدد ، فاما أن يراد به كلا المعنيين ، فيلزم استعمال لفظ المشترك في العدد ، وهو مالا يجوز عند التعريف ، و اما أن يراد به احد المعنيين ، فيلزم الترجيح من غير مرجح ، اذ لا أولوية لاحد هما على الآخر ، و مع هذا يلزم ان لا يتضمن التعريف على ذات النفس من حيث هي نفس ، فانها قد يشتر فيها كلتا القوتين كما في النفس الحيوانية و على هذا لا يتوجه ما اوردناه في العاشية السابقة فافهم - ل و ه .

(٢) فيه نظر ، لان ما يستفاد من لفظ الكمال ، هو ان النفس كمال من حيث انه يكمل به النوع ، كما سبق من انه اسم لها من هذه الجهة فقط ، و ان كما في الواقع كمالاً من جهة اخرى ، كما انها قوة ايضاً من حيث انها يكمل بها النوع لاتحادها ذاتاً - س و ه .

(٣) أي المحدودة بحد من حدود الجوهر النفساني ودرجة من درجاتها أو المحدودة بحددين الجوهر النفساني و البدن أو الإضافة المعرفة بالتعريف المذكور - م و ه .

غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي ، ولم يوضع هذا الاسم ، لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص ، بل من حيث إضافة التدبير والتصرف للأبدان ، ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس إلى شيء آخر ، فلا إضافة النفس مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلاً في تقوم وجودها التعلقية الإضافي كما يدخل وجود البدن في قوام البناء ، ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الإنسان ؛ فإن العدد بإزاء الوجودات<sup>(١)</sup> . فلا إنسان بما هو إنسان وجود ، وله حد بإزائه يعرف به ، ولا يدخل في حده الإنسان ولا شيء من الجوهر وجنسه ، لأنه من مقولة المضاف ، والإنسان من مقولة الجوهر ، والمقولات متباعدة بتمامها ، فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الأخرى ، فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ، ولهذا حد علم النفس من المعلوم الطبيعية النظرة في أحوال المادة وحركاتها ، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدء آخر<sup>(٢)</sup> ويستأنف علماً آخر غير هذا العلم الطبيعي ، ولو كتبت أعرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في أي مقولة<sup>(٣)</sup> وقعت فيها مشكلاً ، فإن من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته

(١) أي حاكية لها ، وانها تقدر بقدرها ، لأن الوجودات معارف حتى يرد : ان التعريف للماهية وبالماهية و ان الوجود لاحد له - س ر .

(٢) هو المبدء الفاعلي ، كالاول تعالى ، والقول الصلة ، لان ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها - س ر .

(٣) حيث انهم اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : انها المزاج فتكون من مقولة الكيف كما اشتهر من جالينوس واخوانه ، قالوا : فساد البدن على ذلك المزاج الذي يستحق بحسب بوجه كان مصوناً عن الفساد ، فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل ، وقال جماعة : منهم امام الحرمين ان النفس اجسام لطيفة روحانية سارية في البدن سرعان الماد في الورد ، والنار في الجمر ، وذلك الساري هو المخاطب والمثاب والمقاب والمصاف لهذا الهيكل المحسوس ، واذا فارقه سارع الى التلاشي ، وقال اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة : ان النفس هذا الهيكل المحسوس ، وقال نظام : النفس جزء لا يتجزى من القلب ، والجملة : قد سمعت ادعاء لاهل الكلام تمدداً كبيراً ، حتى قيل : انها بلفظ قريب من اربعين منجماً ليس على واحد منها دليل قطعي ، وأشهر مذاهبهم القول : بانها اجزاء أصلية في البدن من

فمريض على ذهنه طبيعة أمر ذاتي\* له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له ، إذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي\* له كما عرّف في فنّ الميزان .

**حكمة مشرقية** وهاننا سرّ عرّف<sup>(١)</sup> يعلم به جواز اشتداد الجواهر في جوهرية ، ولستكمال الحقيقة الإنسانية في هويته وذاته ، و يعلم أنّ هذا الحدّ للنفس ليس بحسب الاسم<sup>(٢)</sup> قط كما في حدّ البناء والأب والابن وما يجري مجراها ، وذلك لأنّ نفسية النفس ليست كأبوة الأب وبنوة الابن وكابنية الكاتب ونحوها مما يحوز فيه فرض خلوة من تلك الإضافة فإنّ لماعية البناء وجود ، ولكونه بناءً وجود آخر ، وليس هو من حيث كونه إنساناً هو عينه من حيث كونه بناءً فالأول جوهر ، والثاني عرض لشيء . وهذا بتلّاف النفس ، فإنّ نفسية النفس

٥٥ أول السر إلى آخره : أقول : والسبب أن من اتسب إلى العقل كيف يقول بهذه الأقاويل وأنى يرضى بهذا الكلام من العلم فبذلك لئواله فإنما هم أنفسهم ، فالعقل ما قاله المحققون من الحكماء والمكاشفون من المرطاه : انه جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له ، و سيأني براهينه ، والنور له الذي ليس بأقل من كثير من الأدلة أن يستشعر الانسان : ان اصل كل مركب كوني من الموالية هو العناصر ويرجع هذا المركب والانسانية إلى العناصر ويسويه مع العناصر المتأخرة عنه ، ويظهر أنه هل يسوغ حقله ان يستد العلم والحكمة والقدرة ما يستأهل الانسان الكامل بالعلاقة الله تعالى إلى التراب والساء والنار والهوا والبراج ، حاشاء حاشاء عن ذلك فليفتش في التراب ، يخر بجوهرة كريمة هي امردياني وسر سبحاني ، وامامنا هب الاقدمين من الحكماء ، فيثقلها الصنف قبه من الشفا ، وبأولها فانتظر - سره (١) المقصود : ان ما قالوا : من ان حقيقة النفس لا يعلم بهذا باطل ، فان النفس مدّها هذه الاضافة ، وهذه مرنية من ذاتها ، وقولهم انها جوهر مغاير في ذاته دون فعله غير صحيح من اول الامر عند الصنف قبه اذ المفارقة مع القدم باطل ومع الصدوث تهافت ، اذ لا حامل لصدوث المفارقة ، كما يأتي في مقامه - سره .

(٢) المراد بكونه مرفاً بحسب الاسم فقط ، ان لا يكون مشتلاً على ماعية حقيقة فان الاوصاف المشتقة وما في معناها عرضيات ، ليس بعناء مغايرتها شيء في الراج ، كالاسود التي ليس بعناء مفهومه في الخارج الا الجسم وهو جوهر ، والساد وهو كيف و ليس دونها شيء يعاين مفهوم الاسود ، فمعرفة الاسود لا يتضمن ماعية حقيقة - طمد .



نحو وجودها النفس ، وليس لهاية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفساً <sup>(١)</sup> إلا بعد استكمالها ومحوالات ذاتية تجمع لها في ذاتها وجودها فتصير حينئذ خلافاً لبقا ما كانت بالقوة مظهلاً .

والبرهان على أن "نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة ، كالحركة اللاحقة بالذات أو كالأبوة اللاحقة بذات الأبناء لو كانت كما زعم الجمهور من الحكماء <sup>(٢)</sup> لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة للذوات ، ثم منحتها أمر <sup>(٣)</sup> ألجأها إلى التعلق بالبدن ومفارقة عالم النفس ومزولة للعنصريات ، لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول ، والجوهر المطلق لا ينزع له شيء لم يكن له في ذاته ، إذ محل الحوادث المادية الجسمانية وما يقتربها . وأيضاً النفس تمام البدن ، ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ، ولا يمكن أن يحصل من مجرد مادتي نوع طبيعي مادتي بالضرورة ، فإذا بطل التالي فكنا المقدم ، فلم نل أن اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي ، فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها ، لكن لا يلزم من ذلك <sup>(٤)</sup> كونها

(١) هذا الاستثناء ادعى بالتقطع ، لأن حركة المادة من حد الطبيعة إلى حد العقل انفصال لها كانت حركة اشتدادية بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الخارجة إلى حد العقل حافظة لترتبة نفسيها - ط مد .

(٢) الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانح ، وكذا لا يرون استحالة تركيب مجرد ومادى موحداً واحداً فالخمسكان منوعتان عندهم ، لابد من بيانها لتمام المسبتين - ط مد .

(٣) لا يقال : الدليل أخس من المدعى ، إذ من أفراد المدعى أن يكون نفسية النفس لازمة ، والنفس قديمة ، بل وإن كانت حادثة ، فلا يصدق قوله : ثم منحتها لانا تقول المراد لزوم التفات بين كون النفس جوهرًا مفارقاً عقلياً ، وبين كونها متعلقة بالمادة بل وبين كونها حادثة ، لعدم الحامل وليس المراد من جدية السوح ، البعدية الزمانية على أن القدم مبرهن البطلان . انقبل : إذا كانت النفس حادثة لزم ضلؤها وذنورها ، قلنا : النفسية حادثتها زائلة أيضاً ، فهي جسمانية الصوت وروحانية البقاء - سره .

(٤) الإضافة تسليان ، إضافة داخلية في الباهية ، بل الباهية عين الإضافة وهذه هي المقولة ؛ وإضافة داخلية في هبة الشيء مثل أن يكون الشيء بحسب الباهية من مقولة الجوهر

من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حدّ الجوهرية ، بل عن حدّ العقليّة قط . فهذه  
 الإضافة كإضافة القابلية للهوي ، وإضافة الصورة للصورة الطبيعية ، وإضافة المبدئية  
 والعالمية والقادرة للواجب تعالى ، وإضافة الرضية للسلوك والبيان وغيرهما من مقولات  
 العرض . فإنّ أبعاد وجوداتها لا تنفك عن إضافة إلى شيء عليها معانٍ آخر غير الإضافة . لست أقول  
 لها وجود غير وجود الإضافة ، فالسواد مثلاً ماهية مستقلة في معناها وحدّها ، وهي من مقولة  
 الكيف . ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أضى عرضيتها ، فالعرض للموضوع  
 ذاتي لهوّة السواد لالماهيته . وهكذا القياس في المادة والصورة والطبيعة . والنفس من  
 حيث أنّها لكلّ منها ماهية أخرى جوهرية غير الإضافة ، كما أنّ للأعراض ماهية أخرى  
 عرضية غير العرض ولكن هويتها الشخصية هويات إضافية ، وبهذا يعلم <sup>(١)</sup> أنّ الوجود أمر  
 زائد على الماهية ، فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن ، كما يلزم  
 لكلّ صورة إضافة المادة ، لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها  
 من الأعراض ، لأنّ هذه الإضافة إضافة التقويم والتكبير ، لإضافة الحاجة المطلقة <sup>(٢)</sup> كما  
 في العرض ، فالنفس مادامت لم تخرج من قوّة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق  
 فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قرناً وهداً عن نشأتها العقلية بحسب تفاوت  
 وجوب الوجود مضافاً كالهوي ، وقد يكون بحسب عرضاً وبحسب مضافاً كالسواد فإن  
 وجوده معني الإضافة إلى الموضوع ، وربما لا يكون بحسب الماهية تحت مقولة أصل لا تنفاه  
 الماهية كالعقل تعالى وعرضه الإضافة كالمبدئية والقادرية . وهذا نظير عدم القرار لمن  
 الأشياء ما عدم القرار ما أخذ في مفهومه كالحركة والزمان ، ومقولة ان يصل وان ينفل  
 نحوها ، ومنها ما عدم القرار معتبر في وجوده دون ماهية كالكيف والكم والابن والوضع  
 والطبع ، بل في الكيف يعتبر عدمه في مفهومه فيقال هيئة قارة الخ وأما وجوده كالمقولات  
 الثلاث التي تقع فيها الحركة فهو سيال بل كل المقولات سيالة غير قارة ؛ لما عدم القرار  
 معتبر في مفهومها أولى وجودها على سبيل منع النطو ولذا فالعالم الجسماني بشرائحه  
 أعراضه وجواهره حادث دائر - سره .

(١) قدسفه في الشاهد دليلاً على أصالة الوجود ، فإن الوجود إذا كان أمراً انتزاعياً  
 فالسواد ليس إلا الماهية المخصوصة ، ولما كان وجوده عين الوجود في الوضع ولا يحق له  
 لزوم كون السواد مضافاً بحسب الماهية - سره .

(٢) أي المجردة من التقويم والتكبير بالنسبة إلى المضاف إليه - سره .

وجوداتها شدة وضعفاً ، وكمالاً و نقصاً ، إذا لوجود مما يجبل الاشتداد و مقابله كما يشاهد في العلم الكلي في جباضة القوة والفعل .

ولترجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول : فهي إذن كمال للجسم<sup>(١)</sup> لكن الكمال منه أولي وهو الذي يصيربه النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي . ومنه ما هو ثان ، وهو الذي يتبع نوعية الشيء من أفعاله و أعماله كالقطع للسيف ، والتمييز و الرتبة والإحساس والحركة الإرادية للإنسان ، فإن هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأمور ، بل إذا حصل له مبدء<sup>(٢)</sup> هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن إلا بقوة بعيدة ، فالحيوان حيوان بالفعل وإن لم يتحرك بالإرادة بالفعل ، ولم يقع له الإحساس بالفعل لشيء . والمهندس مهندس بالفعل<sup>(٣)</sup> ، وإن لم يعمل عمل المساحة وغيرها ، والطبيب طبيب بالفعل ، وإن لم يعالج أحداً . فالنفس كمال أولي و كون الشيء<sup>(٤)</sup> كمالاً

(١) وقد دلت كلماته السابقة على ذلك كقوله : يلزمها إضافة البدن . وقوله : من حيث إضافة التدبير والتصرف للأبدان . وقوله : النفس تمام البدن - مره .

(٢) أي : بل يكون النوع نوعاً إذا حصل له مبدء هذه الأشياء بالفعل ، ولا يحتاج إلى كونه نوعاً إلى أن يكون نفس هذه الأشياء حاصلة له بالفعل ، بل يكفي حصول قوة هذه الأشياء ومبدءها له بالفعل في كونه نوعاً بالفعل ، تدبر - لده .

(٣) هذا بظاهره مناف لما حققه عندنا من مراراً : من أن المشتق لا يطلق على الشيء بالفعل إلا يكون مبدءاً لا اشتقاق حاصلاً له بالفعل ، مثلاً : العالم بالفعل لا يطلق على زيد إلا بكونه موصوفاً بالعلم بالفعل ، و يمكن توجييه : بأن معنى المهندس بالفعل ما للشخص إذا كان له قوة عمل المساحة ، وكذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر الأخوذ قوة العلاج بالفعل ، ثم لا يقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفاً بالقوة بعلاج ، لأن في كون الشيء حيواناً بالفعل ومهندساً بالفعل هو حصول قوة الإحساس بالفعل وقوة العمل ، لافلية الإحساس والعمل ، وإن كانت فعلية الإحساس والعمل مأخوذاً في كونه حساساً وعاملاً و فرق ما بينهما تدبر - لده .

(٤) اعلم : أن النفس كمال أول للجسم بشرط شيء أي يعلمو نبات أو حيوان وإنسان ، وأما الجسم بما هو جسم إذا كان مأخوذاً لا بالشرط فهي كماله الثاني ، بل الثالث بالنسبة إلى الصور المنعزلة والعبادية ، وأما إذا كان مأخوذاً بشرط لا فليست كمالاً أصلاً - مره .

أولاً لشيء ؛ لاينا في ذلك كونه كمالاً ثانياً لشيء آخر .

فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كما لا للحيوان <sup>(١)</sup> بما هو حيوان ، ولا النفس مطلقاً كمال للجسم بما هو جسم ، لما عرفت أن تحقق كل طبيعة يتحقق كل فرد منه ، وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد ، فإذن النفس كمال أول للشيء وإن كانت كما لا ثانياً لشيء آخر ، والشيء الذي هي كمال أول له لابد وأن يكون جسماً ، لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورّد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي <sup>(٢)</sup> لا الجسم بالمعنى المادّي <sup>(٣)</sup> كما علم في صناعة الميزان ، وقد مرّ الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضاً ، وليس هذا الجسم الذي النفس <sup>(٤)</sup> كمال له أعمّ من الجسم الطبيعي والصناعي كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ، ولو فرض <sup>(٥)</sup> أن نفس الربّ كمال للسفينة ونفس الملك

(١) أي : ليست كمالاً أولاً إذا أخذنا الحيوان لا بشرط ، أدليت كمالاً أصلاً إذا أخذنا بشرط لا ، وانما هو كمال أول له إذا أخذ بشرط شيء ، وكذا النفس مطلقاً كمال أول للجنس بشرط شيء ، وهو قد مرّ في آخر كلامه وإن صرح بأن النفس كمال أول للجسم لا بشرط الذي هو جنس ، إلا أن المراد هو اللا بشرط في ضمن بشرط شيء حيث أنه غير مقيد باللا بشرطية والجنس المعمول على النوع كما قلنا فانه قد مرّ قال أولاً : كون الشيء كمالاً أولاً لشيء لاينا في كونه كمالاً ثانياً لشيء آخر وكذلك قال أخيراً : فإذن النفس كمال أول الخ ولكن في وسط كلامه نفى مطلق الكمال بقوله فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كمالاً الخ فاشارة بهذا النمط من الكلام إلى المغايرين : اعني : أنها ليست كمالاً لشيء ما يؤخذ بشرط لا : وليست كمالاً أولاً لما هو مأخوذ لا بشرط - سرده .

(٢) أي لا بشرط شيء بخلاف المادّي فانه مقنوق - سرده .

(٣) الجسم بالمعنى المادّي هو المأخوذ بشرط لا أي : بحيث يكون كل ما يخارنه زائداً عليه في الوجود ، فما يخارنه لا يكون كمالاً أولياً له بخلاف الجسم بالمعنى الجنسي ، لانه المأخوذ لا بشرط شيء وهو لا يأبى أن يكون ما يخارنه غير زائد عليه في الوجود ، بل يكون متعادلاً في الوجود معصلاً ياه ، فيكون ما يخارنه كمالاً أولياً له فاهم - سرده .

(٤) اعلم قد يقال : جسم طبيعي أي ليس بتعلّقى وقد يقال : جسم طبيعي أي : ليس بشئ يرذخ وقد يقال : جسم طبيعي أي : ليس بصناعي ، وهو المراد هنا - سرده .

(٥) لما أخرج من العدد مثل الصور النوعية للسرير وامثاله من الاجسام الصناعية بقيد الطبيعي ، اراد ان يخرج كمالية نفس الربّان للسفينة ، ونفس الملك للمدينة ، ونحوها .



كمال للمدينة فليست كما لبثها هي النفسية للسفينة والمدينة ، ولو أخذ المجموع من السفينة والنفس أمراً واحداً ، حتى تكون النفس كما لا علم تكن ذلك المفروض مجموعاً جسماً ولا جوهرأ ولا شيئاً من المتولات ، إذ الماهية تابعة للوجود ، والوجود مساوئق للوحدة ، وما لا وحدة له لا وجود له .

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي ؛ ولا كل جسم طبيعي <sup>(١)</sup> إذ ليست النفس كمالاً للنار ولا للأرض ، بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كما لا اله الثانية بالآت يستعين بها على أعمال الحياة كالإحساس والحركة الإرادية . ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أن ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة أخرى ، فذاتها متعددة الوجود بالمادة كالصور الأسطورية والجمادية ، كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها ؛ فكانت لها مادة محضة تنقسم بانقسامها .

و أما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى ، فلا محالة تكون تلك القوة لسكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة ، فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن صنع المادة ، وهذا الارتفاع عن دور المادة الجسمية الأولى شأن النفس ،

فإنها ليست نفساً لها ، لأن كمال الشيء لا بد أن يتعده ، لاسيما الكمال الأول الذي هو صورته وفصله الحقيقي ، وهنا ليس كذلك ، ولو سلم فهي هنا كمال لجسم مناهي لا طبيعي ، ولو سلم بأن يقال : لا يذكر الطبيعي في العدد ليشملها لأنها من أمراده فهي كمال ثان لها لأن انتظامها بها وليست كمالاً أولاً ولو أخذ المجموع أمراً واحداً لتكون هي كمالاً أولاً كالسواد لمجموع الموضوع والسواد فلا وجود له في الخارج لأن الوجود والوحدة مساوئق - س و - .

(١) بل الجسم الطبيعي الآلي ، مفهوم هذه العبارة إن الآلي بالجر صفة للجسم و يفهم من قوله مظهر أن كون الكمال الأول الخلق بالرفع صفة الكمال لأنه النفس التي هي فضل بالالة وكلاهما جازان إلا أن الأول أولى . ثم إن قوله ولا كل جسم الخ عطف على قوله أهم من الجسم الطبيعي ، ولذا زائدة بعد التي وليست عاطفة على قوله لجسم طبيعي والا لم يجر الواو لامتناع اجتماع حرفي العطف - س و - .

إذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلاً<sup>(١)</sup> فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعي مما تفعل بالآلة خاصيته النفسية ، فكل قوة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلاً باستخدام قوة أخرى محتها فهي عندنا نفس ، وهذا الحد أعني قولنا كمال أول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس ، لئلا يراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كلاً أعضاء بل ما هو كالقوى ، مثل العاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية ، و الخيال والحس . والقوة الشوقية في الحيوان ، لا مثل المعدة و الكبد والقلب والدماغ و العصب فيه ، بل على هذا القول النفس الفلكية داخلية في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان ، وذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذاتي درآكة للعلوم ، فهو أيضاً<sup>(٢)</sup> ذو قوة طبيعية مباشرة للحريك ، وله أيضاً قوة حسنة لا تأتي في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطره لآلة الحس . وأيضاً يكون في بعض مواضع أبدانها قوة الحس وفي بعضها قوة أخرى ، ولا كذلك مادة الملك لسلطته ، فالملك كله خيال ، وكله طبيعة محرّكة وضعية من جنس الطبيعة<sup>(٣)</sup> الخامسة ، وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الإدراك الكلي إن كانت .

و بهذا يندفع الإشكال الذي استصعب المتأخرون حله وهو أن الحد المذكور واحد آخر أيضاً لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعني النباتية والحيوانية والفلكية ، فإما إن أعطيناها إسم النفس لأنها كمال تعمل فعلاً ما قط ، لزم أن يكون كل قوة نفساً فيكون الطبائع كلها نفوساً ، وذلك مخالف لما أطبق عليه المتقدمون من العلماء .

(١) ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح أي غير الحال في المادة والا لا يصدق على النفس النباتي بل الحيواني بل المراد بالتجرد المعنى المعهوم من قوله كانتا مرتعة الذات عن صنع المادة معنى وجودها غير وجود المادة لا متحدة بها بل يكون كانتا مرتعة الذات عن صنع المادة - ل د ه .

(٢) لا امتناع مباشرة التحريك للفعل والنفس بل هي حس ، ومع هذا فالحركة نفسانية لأن الطبيعة مسخرة للنفس والا فالعركات كلها طبيعية لأن الفاعل المباشر في الكل هو الطبيعة . ولذا قال المعلم الأول حرركات الإملاك طيبة - س د ه .

(٣) أي البائنة للطبائع الأربع في العناصر ، لكونها قابلة للكون والفساد دون تلك - س د ه .

وإن أعطينا لاسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النبائية واندرجت الباقيتان؛ وإن أعطيناه للقوة الفاعلة أفعالاً متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الأخيرتان؛ وإن زدنا على هذه المعاني شرطاً لزاد تخصيصاً، فإننا كلما احتيل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النبائية، أو يتناول الحيوانية والنبائية يخرج الفلكية، ولا ينبغي أن ينتزعاقل بما يجنب من اختلاف حركات الأفلاك طويلاً ومرضاً حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفعال مبدءاً واحداً وجهة واحدة لا يتغير. هنالما ذكرناه من الإشكال، وقد عرفت حله بتفسير معنى الآلة، ولا حاجة إلى اعتبار الرأي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ: من أن الأجسام السماوية فيها مذهبان؛

أحدهما: مذهب من يرى أن كل فلك ذي كوكب يجتمع من الكواكب ومن حركات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة أجزاء ذات حركات فيكون هي كالات، وذلك القول لا يتم في جميع الأفلاك والكرات.

و ثانيهما: مذهب من يرى أن كل كرة فلها في نفسها حياة مفردة، فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثرة فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النبائية إما يقع بالاشتراك. هذا.

ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذي الحياة في حد النفس وإن خرجت النامية لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال: «إن الحيوانات والفلك لا تشارك في معنى اسم الحياة ولا اسم النطق أيضاً لأن النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان البيولياني،<sup>(١)</sup> وليس هذا مما يصح هناك فإن النطق هناك عقل بالفعل<sup>(٢)</sup> والعقل بالفعل غير عقول<sup>(٣)</sup> للنفس الكائنة جزءاً من

(١) أي البيولاني النظري والبيولاني السلي، - س د هـ .

(٢) إذ ليس هناك عقل حيواني، إذ جميع كمالات السمك حاصلة بالفعل إلا

الأوضاع، - س د هـ .

(٣) يعني: إن النفس التي هي جزء من حد الناطق، في قولنا الناطق نفس ذات

حدّ الناطق ، وكذلك الحس هاهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول <sup>(١)</sup> أمثلتها و الافعال منها ، وليس هذا مما يصح هناك انتهى ، وذلك لأن لفظ ذي الحياة <sup>(٢)</sup> إن أريد به مبدء الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعاً لأن الإدراك أهم من الإحساس والتخيل والتفكر .

• نطق ، ليس مقومها العقل بالفعل ، بل القدر المشترك بينه وبين الفعل بالقوة ، و إلا لم يكن الإنسان ناطقاً في مرتبة العقل الهولاني ، - س ر - .

(١) أي الصور المكتبة من ذوات الصور ، و الانفصال منها كانفعال الجليدين ، والروح البعادي في مجمع النورين ، و ليس هذا مما يصح في الفلك ، إذ صور الإنسان و الفرس و البقر وغيرها هناك لم تؤخذ منها ، بل الصور التي هناك مبدء هذه ومؤسستها ، كذلك الصور كالصور الملة للباري تعالى التي هي قبل العلوم ، و ليس انفصال الآلة هناك إذ لا عين و لاذن و لا نظير لها ، فالصور يترشح على الاخلاق من الباطن - س ر - .

(٢) ناظر إلى قول الشيخ : و ليس هذا مما يصح هناك ، يعني أن الإدراك العقلي و هو أعلى مراتب العلم الصولي كالم في صفة الحياة على الفلك ، و إن لم يكن إحساس هناك أو لم يكن له نفس منطوية بأن جعل السلفي كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع ، و اما إن جعل على أنه لا يصح هناك إحساس على سبيل قبول أمثلتها قبولاً انفعالياً ، فالجواب حيث قلناه : وإيضاً إن أريد بالإدراك الأخوذاً

ولا يعني أنه لم يخرج من كلامه أنه جواب لقول الشيخ : النطق هناك عقل بالفعل ، و هنا عقل بالقوة .

و الأولي أن يجاب بأن المعنى معناه الإدراك الفاعل من غير اعتبار كون الإدراك فعلياً و انفعالياً ،

إن قلت : ما الفرق بين هذا المقام ، وما سبق من أن القوة الأخوذة في تحريك النفس مشترك لفظي ، فكيف لا يلزم استعمال اللفظ المشترك هنا و لزم هناك ،

أقول : السر فيه أن لفظ القوة كان مشتركاً بين قولتي أن يفعل و أن يفعل كما مر والمقولات ماهيات الممكنات ، والماهيات ولا سيما ماهيات الاجناس العالية مفعولة على الاختلاف ، ولا جهة جامعة ذاتية بين الموالى ، والا لم تكن موالى ، فاشتراك القوة بمجرد اللفظ ، و أما الإدراك فمرجه إلى الوجود كما مر في الاسفار السابقة ، إن المسم والحياة والإرادة و القدرة وغيرها تابعة للوجود تدور معه حيثما دار ، بل جهة مصادقا و في كل بحسبه ، فهو ليس من سنخ الماهيات لعدم محدوديته ، بل من سنخ الوجود المنطوق على الاتفاق ، بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ، ففي عين كون الإدراك فعلياً و آخر انفعالياً يكون الإدراك مشتركاً معنوياً ، - س ر - .



و أيضاً إن أريد بالإدراك المأخوذ في حدّ الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك ، إذ ليس من شرط معنى الإحساس العمل الآلة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير العمل وقع لآلة الحس لكن الإحساس حاصلًا بالطيفة ، كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم أو في النفيضة كما للمبر سمين فيها عذها النفس من غير تأثر الحاسة هناك . فعلم أن حقيقة الإحساس هي حضور الصورة الجزئية لتأثر الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها ، كيف ومن زاهبون إلى أن الإحساس عندنا ليس إلا بانشاء النفس صورة أخرى غير التي في المادة الخارجية وهي بمائلته إياها معلّقة لا في محل . وهكذا حال الأفلاك في كونها حساسة من حيث أن حساسيتها بطرب من الفعل لا بطرب من الاعمال .

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الحياة هي بهذا هذا الكمال ، هي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس ؟ فما الحاجة إلى أن يثبتوا نفساً ؟ فتكون الحياة هي مبدأ الأفعال .

لأنا نقول في دفع ما ذكره إنا أثبتنا الحجة على أنه لما تنحصر بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى خصوصية غير الجسمية المشتركة ، فالمعنى بالحياة إما أن يكون تلك المبادي ، أو كون الجسم ذا تلك المبادي ، أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار .

الأول تسليم لما كنا بعده فإن سمي أحد هذا المبدأ الذي سمينا نفساً باسم الحياة فلا يخالفه لنا مع إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لا يمتد به وهو اللفظ .

والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ .  
والثالث أيضاً غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس أو الحي من حيث هو حي شيئاً واحداً ، وذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور <sup>(١)</sup> لا يأتي أن يسبقه

(١) التصور ان المفهوم من لا يأتي من هذا السبق ، والمفهوم من الكمال المذكور يأتي منه ، وبين المفهومين تماثل الإيجاب والسلب ، فإذا كان المفهومان كليهما الوجوديين متقابلين فكيف يكون متصفاً مع النفس ؟ فلا يرد أن مجرد عدم الإياه لا يمكن ، بل يجب أن يقال بسبقه البتة ، حتى يكون المطلب برهانياً إذ التصور ما ذكرنا من أن المفهومين المتخالفين لا يتركان من جنبه واحدة . س . ر .

بالذات مبده يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها ، فإن ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون ، فهذا الكون <sup>(١)</sup> يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يتمتع أن يسبقه بالذات كمال أول وإلا لم يكن كمالاً أولاً وقد فرضناه أولاً ؛ وهذا مثل <sup>(٢)</sup> كون الجسم <sup>(٣)</sup> بحيث يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون وجود الحرارة في الجسم

(١) أي كون السفينة بحيث يصدر الخ لان المفهوم من الكون المذكور كما قال لا يأتى أن يسبقه كون آخر لأنه يحتاج أن يسبقه كون آخر ، - م ر د - .  
(٢) ربما يترأى في بادى النظر أن حق العبارة أن يقال كما أن وجود الحرارة و كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق واحد ، لكنه مسبوق بالصورة النوعية النارية ، كذلك الحياة و كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار واحد ، لكنه مسبوق بكون آخر هو النفس . لكن هذا خلط و تكتير في المثال ، فان مراده منه أن المفهوم من الكمال الأول المذكور والكون الذى بالفرض المبده له واحد ، و الا لم يكن كمالاً أولاً لما فرضه مبداً أولاً فهو لاغيره ، كما ان كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق وجود الحرارة فيه شيء واحد فان كونه بحيث يصدر عنه الإحراق بوجود الحرارة فيه ، بلا اتيهية و تقدم و تأخر ، قوله : و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً متعلقاً بما سبق و نتيجة له ، أي كما ان كون السفينة الخ مسبوق بالزمان ، كذلك هذا الكون مسبوق بوجود النفس ، - م ر د - .

(٣) قال الشيخ في الشفا : ان كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء او يوصف بصفة يكون على وجهين :

أحدهما أن يكون في الوجود شيء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر ، مثل كون السفينة يصدر عنه منافع السفينة ، و ذلك مما يحتاج الى البرهان حتى يكون هذا الكون والربان ، وهذا الكون ليس شيئاً واحداً بالموضوع .

والثاني أن لا يكون لشيء غير هذا الكون في الموضوع ، مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عنه من يجعل نفس هذا الكون الحرارة ، حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون ، وكذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الامر ، إلا أن ذلك في النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً ، و كيف لا يكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال مبده ثم للجسم هذا الكون ١ والمفهوم من الكمال الأول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر ، لان الكمال الأول ليس له مبده و كمال أول فليس إذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً اذ علينا بالحياة ما يفهم الجمهور مراتب كلامه الشريف م ر د .

شيء واحد ، ولكن وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً ، بل نقول : <sup>(١)</sup> كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين : فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر ؛ ومن الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر ؛ فأمّا الذي يحتاج لي هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحية ، فإن علم الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حياً ، وإن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد منحصرت بأمر آخر ، وليس لك أن تقول : <sup>(٢)</sup> هذا الكون هو الذي يقوم الجسم ، لأن جوابك أن حياة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض معتماً له و كلاً منا في الكون الثاني <sup>(٣)</sup> سواء أريد بالجسم هو الذي بمعنى المادّة و الذي بمعنى الجنس ؛ إذ لكل منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة ، وأمّا ما ليس بجسم فلا مانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في أكثر <sup>(٤)</sup> ما ليس بجسم أن يكون

(١) كلمة بل للنزعة ، يعني ثبت سبق على البت و الوجوب في حياة الجسم ، و لا تكفي بمجرد الاحتمال ، وإيضاً نقول يمكن أن يكون النفس عين الحياة كما ذكره القائل ، لكن لا حياة الجسم ، أضنى كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياة بل كون الشيء بحسب الخ - س و هـ .

(٢) أي ليس لك أن تقول : ما ذكرت سابقاً من أن الحياة هي النفس المعرفة بالكمال المذكور ، لأن الجواب للحياة للجسم التي يجوز أن تقوم و تحصل ، وتكون عين النفس التي هي كماله الأول ، هي الكون الذي في العمود ، بعد الكون الذي هو مجرد الجسدية التي فرخت مقوماً ، وكلاً من حيث استناد التقوم والتكامل في الكون الثاني الذي بعد الطبيعة في الصدوث زماناً و قبلها بالذات ، فالمراد بالتقوم : التقوم التحصيلي ، كما يقال : إن الصورة مقومة للهولي مع أنها ليست من طلق القوام لها ، بل شريطة الفاعل لها - س و هـ .

(٣) أي الثاني بحسب الذكر لا بحسب الرتبة - م و هـ .

(٤) إشارة إلى ما يحد يمانية ، و ما ليس بجسم أكثر بالنسبة إلى الأجسام الحية ، ولا يجوز جعل الإضافة لامية ، بل يجعل الأقل الهولي و الاغراض ، لأن هذا هو الضرب الثاني من الأشياء ، التي يصدر عنها أفعال الحياة و ما جعلت أقل خارجة عن القسم - س و هـ .

وحدوده حياته كالموجود الأول وما يتلوه من العقول والنفوس ، والحياء ليس ما به يكون الحيّ بالذات حياً ، إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشيء نفس حييته ؛ كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجوداً لاستحالة أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمضاف و الأين والعقل ونظائرها ، فإن المضاف بالذات نفس الإضافة ، فلا ين لا يحتاج إلى أين آخر ، والصورة العقلية وجودها وعقليتها شيء واحد .

## فصل (٢)

### في ماهية النفس المطلقة

و إذ قد فرضنا من حدّ النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الإضافي فبعدد بنا أن نشكّل بشرف ما هيّاتها و تنفصم أنه هل لها حقيقة أخرى غير كونها كما لا للجسم ؟ وذلك لأننا قلنا أنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر ؟ فإن معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعاً ؛ فالنفس شيء يصير الحيوان حيواناً والنبات نباتاً ، وهذا لا يعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض ؟ فإن كثيراً من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرها فإنها كمالات أولية للمركب منها ومن الموضوع ، السواد للأسود بما هو أسود ، والكتابة للكاتب بما هو كاتب .  
فإن قلت : أليس هذا الشيء <sup>(١)</sup> موجوداً في المركب - والمركب لا في الموضوع - فهو موجود لأن موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته <sup>(٢)</sup> عن ذاته الشيء ؟

قلنا : كون الشيء جزءاً لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض أن له وجوداً

(١) أي ليس هذا جزءاً مما ليس في الموضوع ، وأما مجرد الوجود فيا ليس في الموضوع فليس مناط الجوهريّة بالضرورة ، و إلا فالسواد موجود في الجسم والجسم ليس في الموضوع ، والقرينة على ما ضربناه قوله : قلنا كون الشيء جزءاً و قوله : ليس كل جوهرى جوهر - س . د . هـ .

(٢) ينسب السواد مثلاً في المركب الفعلي يستغنى ذاته عن ذلك الجزء ، إذا الكل محتاج إلى الجزء ، وهما متضمنة مطلوبة هي أن كل حال في محل يحتاج إلى المال جوهر - س . د . هـ .



غير وجود الأجزاء لا يمتنع أن يكون في موضوع ، وكون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرًا وقد علمت في مباحث الجواهر أن جوهرية الشيء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهرًا ؛ وبالقيااس إلى ما يعرضه عرضًا كما في الذائبة <sup>(١)</sup> و العرضية ، وليس كل جوهرية <sup>(٢)</sup> جوهرًا ، ولا كل عرضي عرضًا ، فالجواهر جوهر في نفسه وبالقيااس إلى كل شيء ، وكذا العرض عرض في نفسه بالقيااس إلى كل شيء . يعني أن القيااس إلى الأشياء لا يفسر جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرًا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضًا ، نعم يفسر كونه جوهرية أو عرضية .

قال الشيخ : وإن الشيء إذا تعطلت ذاته ونظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع أثبتة كانت في نفسها جوهرًا . وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض ، وليس إذا لم يكن عرضًا في شيء <sup>(٣)</sup> فهو جوهر فيه ، فيجوز أن يكون الشيء لا عرضًا في الشيء ولا جوهرًا في الشيء كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحدًا في شيء ولا كثيرًا فيه ، ولكن في نفسه واحد أو كثير . و ليس الجوهري والجوهر واحدًا ، ولا العرض <sup>(٤)</sup> بمعنى العرضي في باب

(١) فانهما أمران اضاميان كالحيوان مائة ذاتي بالقياس إلى الانسان عرضي بالقياس إلى الناطق إذ الجنس عرض عام للعقل كما أن الفصل خاصة للجنس - س و هـ .  
(٢) وليس كل جوهرية كاللون للسواد ، ولا كل عرضي كالاسنان للناطق ، فانه ليس منه ولا جزء بل عرضي له - س و هـ .

(٣) قد خرج من الجواب لما سبق من ان الشيء في المركب لا في موضع كالسواد في المركب منه و من الموضوع ، فنقول : لا يلزم إذا لم يكن الشيء عرضًا في شيء أن يكون جوهرًا فيه ، بل يجوز ارتفاعها عنه وان كان في نفسه واحدًا منها ، كما ان زيدًا ليس واحدًا في السماء ولا كثيرًا فيه ، وكذا في مرتبة ملهية ، وان كان في نفسه وفي غيره واحدًا - س و هـ .

(٤) فان العرض المستعمل في ايساغوجي ، أي الكليات الخمس ، بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض العارقي ، هو العرض المحمول ، و هو العرضي كالمشي والاضاحك ، و العرض المستعمل في فاطمور ياس يعني القولات الشري ، هو مقابل الجوهر ، أعني الحال في المحل المستغنى كالمشي والضحك ، بل يحتمل أن يكون نفس مقابلة بالموضوع ، فإذا كانت نفس مقابلة بالموضوع يكون عرضًا ، وان

إيسا فوجي هو العرض الذي في قاطيفورياس وقد بينا هذه الأشياء في صناعة المنطق انتهى . فلم أن<sup>١</sup> كون النفس كما لا للجسم والجسم جوهرأ و كونها جزءاً للمركب لأعرضاً قائماً بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يستلزم أن يكون نفساً قائماً بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزءاً للمركب ، ويستلزم أن لا يكون في موضوع فيكون جوهرأ . فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كما لا أن<sup>٢</sup> ذلك الكمال جوهرأ أو عرض . فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هي جوهرأ أو عرض ؟ لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر . ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذاتنا الإدراكية ، والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرأ مجرداً عن البدن ، إذ ذلك لا يفيد جوهرية النفوس على الإطلاق ، والأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان مجردة عن أنواعها ، وكذا تقديم الدلالة على مجردة نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية والأجسام المادية على مجردة طائفة منها ، وهي التي بلغت إلى مقام العقل والمفعول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الدارين . أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرأ فهو أنه قد سبق أن<sup>٣</sup> بمعنى الأجسام في ذاتها وطبائعها مما يصدر عنها أعمال الحياة ، والحياة في الحيوانات<sup>(١)</sup> صفة ذاتية مقومة

و وجدت في ألف شيء لامي موضوع كما سبق من الشيخ ، الآن يجعل تلك النفوس حقائق متباينة ، أو المراد أنه يحتل أن يكون نفس ما هي النفس النباتية والنبطية من الحيوان قائمة بالموضوع - س و .

(١) توضيحه أن الصفة هنا كالوصف السواي في السنة المنطقيين ، كما قالوا أنه قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزءه وقد يكون خارجاً منه ، وليس المراد به الصفة العرضية المعروفة بالمعنى القائم بالبر ، وإنما كانت مقومة للجسمية لكونها موجودتين بوجود واحد ، لا يحتاج في اتصافها بها إلى ضم ضمنية كما أن الجسم الأبيض يحتاج في الاتصاف إلى ضمنية الأبيض . فالمراد بالجسمية العينية المضافة إلى الحياة أي الحيوان ، وبالقوم العنصر ، والامتعيل بالنسبة إلى العنصر وهو هنا الجسم بما هو جسم ، م م لا مفهوم ، فالمراد بالجسمية بالمعنى العنصري الجسم المتأخوذ لا شرط في ضمن شرط شيء ، أو المراد الجسم العنصري في ضمن النومي ، وهو الحيوان ، والقوم معقول على ظاهره ، وبالجسم الذي هو موضوع أو مادة الجسم المتأخوذ بشرط لا المستغنى عن الحال ليكون

لجسميتها بحسب الماهية أعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً أو مادة ، و مبده تلك الحياة تقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه . و جماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراق حيث لهم فرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا أن حياة الحيوانات عارضة لأجسادها عرضاً غربياً ، وزعموا أن لشيء من الأجسام مماهوجي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني ، وليس كذلك فإن كل حيوان جسم لذاته و الجسم جنسه ، و الحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ موضوعاً ، و هذا إذا اخذ بشرط لا بالنسبة إلى الأمراض ، أو الحاجات إليه ليكون مادة ، و هذا بالنسبة إلى الصور الجوهرية ، و حامل البرهان أنا تشاهد صدور آثار الحياة من الحيوان ، و ليس مستند إلى الجنسية المشتركة ، والالكان كل جسم كذلك ، ولا إلى الهيولي لكونها قابلة للعضة ، فلا يمكن تصحيح ذاتية الحياة باعتبار هذين الدائيتين العامتين ، فإذا كانت الحياة صفة ذاتية للجنسية المضافة إليها وضلا لها فبأغلغها صورة مقومة للمادة التي هي مبده الجنس ، تقوياً تعصبها ، لأن الصورة شريكة هذه الوجود للمادة ، لامن علل القوام لها فيصدق على تلك الصورة أنها حالة في الحل المقوم بالعمل ، وكل ما هو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر

ثم لما كان مبنى البرهان ذاتية الحياة للجسم اذ لو كانت عرضياً كان مبدها عرضاً ؛ و ان الاسود لما كان عرضياً للجسم كان مبده عرضاً و هو السواد ، تصدى لا بطل مله من زعم انها عرضية بناءً على ما رأوا من أن الأجسام دائرة هالكة ، ولم يفرقوا بين الجسم بشرط لا ولا بشرط ، والاماتاني هي بالذات ، وكيف لا يصدق كما ذكره قده على الحيوان بل يصدق على الناطق ، كما يصدق الناطق على بعض الجسم ، ومفاد العمل هو الاتحاد في الوجود ، فمرتبة من مراتب الجسم لا بشرط هي الناطق ، و الفصل المنطقي تميد من الفصل الخفي ، و هو هنا النقل بالقوة ، و النقل بالنقل .

و أيضاً قد ثبت أن كل بسيط واجد و جامع لكمالات مادونه ، و أيضاً يقتضي الحركة الجوهرية التي يقول بها المصنف قده . و الحركة متصلة واحدة - جميع الحدود التي في البدايات و الاوساط و النهايات واحدة ، و بهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين بالعماد الروحاني قطعاً بشرط أن يتفوهوا بالجنسية ، و ان كان هذا القول قصوراً وكفراً عقلياً لأن جسم الذي لا يد أن يعتقد به هو الجسم المصورى فليد من عالم التقادير و الاشباح ، كماله المعاني و الارواح ، ثم كيف لا يكون هذا الجسم المذكور حياً ، و من مراتبه الجسم البرزخي و التالي الاخرى ، ان الدار الاخرة لبي الحيوان .

لا يهبط شيء أي الجسم بما هو جسم مطلق وإن لم يكن الإطلاق <sup>(١)</sup> قيداً له ، فبعض الجسم بما هو جسم حيوان ، وكل حيوان حي بالذات ، فبعض الجسم حي بالذات ، و ذلك يناقض قولنا لشيء من الجسم بحي بالذات ، فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات ، نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي .

فإننا نقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم ، والحياء ذاتية له ، وليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة ؛ والإلحاقات الأجسام كلها حيواناً لا شترافاً في الجسمية فهي بواسطة أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعني النوع الإضافي له ، ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة ، فعبارة الحياة <sup>(٢)</sup> في الحيوان صورة جوهرية .

وهكذا نقول : في الجسم النباتي إن النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الأنواع المحصلة للجسم الطبيعي ، وليست حصولها لأجل الجسمية المشتركة ، فله لا محالة صورة نوعية محصلة لماهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل والتنويع ، وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم ، والآثار المخصوصة على سبيل الإفادة ؛ فلك تلك الصورة التي هي مبدء هذه الأفاعيل والآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلاً وتنويعاً و تقييداً هي أولى بأن يكون الجوهر من نفس الجسمية المبهمة الوجود ، ومن الجسمية المادية القائمة لتأثيرات ذلك المبدء المسمى بالنفس النباتية ، - وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادئ من القاعدة التي وضعناها في هذا الباب - فليرجع إليها من اختلفت في صدره بعد دفقة .

(١) فإن المطلق المقيد بالإطلاق اعتباري لا وجود لها في الخارج ، و جهله فرداً خفياً ليس إشارة إلى أنه يجوز أن يقيد بالإطلاق أيضاً ، بل إلى أنه يطلق عليه المطلق ، وإن لم يقيد بالإطلاق أو إلى أنه في حسن فرد منه مقيد بالإطلاق - س ر - .

(٢) البرهان كما ترى إنما يشتج جوهرية النفس ، بمعنى كونها مقومة لنوع جوهرى ، مندرج تحت مقولة الجوهر ، نظير كون المادة الأولى و الصورة الجسمية ، و كذا الصورة النوعية على ما قيل جواهر ، و أما الاندراج تحت مقولة الجوهر بحيث مير بانضمام فصل إليه نوعاً محصلاً من الجوهر فهو متع . فالصور الجوهرية و كذا الفصول الأخيرة منها ، ليست جواهر بمعنى الاندراج تحت مقولة الجوهر ، و إنما هي جواهر بمعنى العلوم لنوع الجوهرى - ط مد - .

## الباب الثاني

في ماهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها ومجربتها ضرباً من التجريد ، وليتمتعول

### فصل (١)

#### في جوهريتها

قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك هاهنا إيضاحاً ، وذلك أن الناس من ذهب إلى أن النفس هي المزاج ، ويدل على فسادهم براهين :

الأول أن البدن جوهر أسطفي مركب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الاطلاك ، والذي يجبرها<sup>(١)</sup> على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا : إن العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور ، وعليه الفيض وغيره من العلماء ، أو قلنا :<sup>(٢)</sup> إنها غير باقية ؛ وذلك لأن الكيفيات العرضية ألبما حصلت فهي تابعة للمصور ، فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة<sup>(٣)</sup> أو بمادة مفردة لا يمكن أن تكون عين

(١) و ما قبل من أن النفس موقوفة على المزاج ظهور عكس دارمئذ ، بأن حدوث النفس موقوف على المزاج وأما المزاج فسطه موقوف على النفس - س د ه .

(٢) كما هو مختاره على ما صرح به في أواخر بحث الجواهر ، و الحق أنها غير باقية بصرفتها وان كانت باقية بنحو التوسط ، يعني أن الأرض المنكسرة مثلاً أيضاً أرض ، كما أن الكيفية باقية و لكن منكسرة الصورة ، فالأرض التي في عين الإنسان من مراتب الأرض و ان لم تكن صرفة و الالكات كيفيتها صرفة ، لان تعالف الآثار تبع تعالف مبادئها ، و حقيقة هذا على القول بجواز الاشتداد و التضعف في الجواهر ، و تبدل الذات مع اصل محفوظ فيها واضحة - س د ه .

(٣) هذا ما نلظر إلى بقاء الصور النوعية ، كما أن قوله مفردة ناظر إلى عدم جاتها -

س د ه .

الكيفية المراجعة لأن مبدء القوى، وحالها لا يكون من ذلك الشيء، ولا أيضاً يمكن أن تكون صورة من صور النفس لأن لكل منها آثاراً مختصة ليست آثاراً للنفس، فالنفس إذن غير الكيفية المراجعة وغير الصورة الأسقفية التي لواحد من الأسقفيات. لكن هنا شكوك:

منها: لعل الأسقفيات في بدن الحيوان مقصورة<sup>(١)</sup> على الاجتماع و حصول المزاج لا أن يجبرها على الالتئام أو حفاظاً يفظها أو يفظ مزاجها. وحله: أن المقصور من الأسقفيات المترتبة إنما يفظ حفاظاً قسرياً إنما لصيان المسلك من الانشقاق كاحتباس النيران و الأهوية في الأرض قسراً حتى إذا قوت زلزلات الأرض وحسنتها، و إنما في زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء، ومعلوم أنه ليست الأجزاء النارية ولا الهوائية في المتنى قد بلغت في القلة إلى حيث تضعف عن الانفصال من المتخالطة، ولا هناك من الصلابة و جسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف منه. وفي المتنى أرواح كثيرة هوائية نارية إنما يجسان مع الأرضية و المائية بقى آخر غير جسمية المتنى بدليل أنه إذا غرق الرحم و عرض للبرق الذي هو أولى بالتجميد رقى بسرعة، وكذلك إن عرض للمر لو كان في رحم ذي آفة.

ومنها: سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو الفاسر فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدة الالتصاق. وجوابه: أن صغر الأجزاء فيما ليس بمنصور في المائع الكثير لا يمنع التفتت كالحال<sup>(٢)</sup> في المتنى إذا لم يلتصق فم الرحم زالت

(١) يبنى أن الفلك مثلاً جركته قسرها على الاجتماع قسراً بسببه تحلل الفضل والانفصال بينها زماناً ما، وحاصل العمل أن احتباس النار و الهواء ها هنا اما الضيق المسلك كما في الزلزلة و لاهتزازك و اما تنطق الفضل و الانفصال في زمان الحركة إلى الانفصال من الوسط، لكون الأجزاء الباقية بعد القسر من النار و الهواء في غاية القلة، فتبطل حركتها، كما في الدهن المذكور، فانه يصنع الامتزاج حال حركة الأجزاء إلى الانفصال، فنقول معلوم النع في الكلام لك ونشر غير مرتب. م. د.

(٢) المراد أن مانعية الصغر لا يصور مع قلة الباع، و انما يصور مع كون النار و الهواء منورين في الباع الكثير، و هنا ليس كذلك كما هو حال المتنى على التقدير المذكور، لان صغر الأجزاء لو منع عن التفتت فهو باق متصداً المقام فم الرحم.



خثورة<sup>(١)</sup>

فإن قلت : لو كانت<sup>(٢)</sup> دربة الخثي وحواليته غالبتين على مائيته وأرضيته لكن الخثي ساعداً بالطبع ، وليس كذلك فبطل المقدم . وإن كانت الأرضية والمائية غالبتين جاز أن يجسهما بالقصر .

قلنا : لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النار والهوائية عند مفارقة الرحم وتمرّضه للبرد .

فإن قلت : لم<sup>(٣)</sup> لا يجوز أن يقال النار والهوائية اللتان كانتا في الخثي بعدان بالمائية عند تمرّضه للبرد لأنهما متفرقتان عنه ؟ وإذا لم يخلعا بالمفارقة لم يلزم ما لا يعموه .

قلنا : فإن لم يلزم أن يبقى مقدار حجم الخثي زماناً معتدّاً به سيما عند عدم القواصر الخارجية كحرّ الهواء الخفيف به المحلّل له بسرعة ، وليس كذلك .

وملها : لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض هو النشف ثم تملق النار بهما كما يملق بالحطب ؟

والجواب : أن النشف إنما يكون عند إخلال الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البذل .

فهب : إن<sup>(٤)</sup> المتصرين الثقيلين اجتماعاً لا لجامع من خارج بل<sup>(٥)</sup> بسجود الالتفات في  
 \* إياه فينبى أن لا يدخل خثوره ، و إذا ذاك علمنا أن السبب عدم السابح الكثير .  
 س . د . هـ .

(١) بالناء الثلاثة تقيس الرقة - م . د . هـ .

(٢) حاصل السؤال : أنا سلمنا أن السابح هنا ليس كثيراً حقيقياً ، لكنه كثير بالاضافة إلى النار والهواء ، وهو كالطين الجبس . وحاصل الجواب أنه لو كان سبب الجبس ذلك ، لبقى عند مفارقة الرحم ، لبقا الكثرة الإضافية - س . د . هـ .

(٣) نلاحظ إلى قوله لوجب الخ - م . د . هـ .

(٤) ليس كذلك ، بل لما كانت المناسبة شرطاً في المناسرة ، ولهذا جعل كل واحد منها مجاوراً لمناسبة في الترتيب المكانى ، خرج الهواء من خلل الأرض لتناثرها فتنشفت الأرض الماء المناسب لها لضرورة الخلاء ، كما مرفى أواخر السفر الأول في اجرة الحلقة  
 \* ب . د . هـ .

الميل إلى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية؟ وأما تعلق النار (١) بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فإن النار إنما يحدث في الحطب شيئاً فشيئاً على الاتصال فتزول باقتلابها إلى الهواء على التدرج، وليست هناك نار واحدة متمثلة بالحطب، بل النيران المتعلقة بالقتلة ككلاء الجاري على الاتصال.

ومنها: لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطوانات بحريك الوالدين أو مزاج الرحم ثم يبقى ذلك انفراداً؟

وجوابه: أن حركة الوالدين وإن كانت تؤدي إلى اجتماع الأسطوانات التي في الخبيء، لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى الخبيء بعد ذلك حتى يتم الأعضاء الحيوانية، ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع، وهذا هو الجواب (٢) القوي عن السؤالين السابقين.

وأيضاً: لو لم يكن في الخبيء فاعل بفعل المزاج الأعضاء لكن يجب أن يكون العدو المتخلف أولاً هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة

(١) بنى اسكن جعلتم سبب البقاء والاجتماع مدة ما التعلق، كالتعلق بالحطب من النار، فإن النار باقية مجتمعة مع الحطب مدة بسبب التعلق، وهذا باطل، لأن النار المتعلقة به لا بقاء له، بل يتجدد آناً فآناً، على نمط الاتصال، كما ترى في أصول التعلل، فلا تسكن النار الأولى من البقاء، حتى يحصل الزواج، فإن الزواج تحتاج إلى الحركة الاستعالية، كما إلى الحركة الابنية في أجزاء المسترج - س د هـ.

(٢) أتى بصيغة التثنية، مع أن الاسئلة الماضية ثلاثة، للاحاطة الثاني بالاول، كما قال في صدر الثاني؛ سلبنا فانه صريح في ابتناؤه على الاول، والحاصل ان جامع أجزاء أصل البادة شيء آخر ولكن جامع الأجزاء المنفصلة اليها، والعلة البقية لجمع الاول نفس المولود، أي طلبة منها، وهي الطمع التي لا بشرط، وفي الحركة وإن لم يكن الطمع الواقف من مراتبها، وكون هذه الاضال وما جمعا من نفس المولود. وباطل ذاتها الملكوية، لامن امر خارج غير غنى، اذ لا يخفى أن جميع الآثار الظاهرة في البسائط والمركبات الناقصة والتامة المدنية من امود داخلية مختصة هي القوى والطباع، فكيف يتزلزل القاعدة في النبات والحيوان؟ والبيادى هنا أتم وأقدر وأكمل وأشهر، ومع ذلك فالكل بقدرته الله تعالى، لأن البيادى مغايراتها بجهاتها النودانية درجات قدرته، وفاضليتها مراتب فاعليتها، وعضد الوجوه للحق القبول - س د هـ.

و من جهة المماسّة والانضمام ، و الأقرب مكاناً تسبق حدوثاً من الأبعد ، و التالي نهائياً بالاستقراء فكذلك المقدم ، و ذلك لأنّ أرواح الأعضاء تكوناً هو القلب . و أيضاً كثير من الحيوانات يحدث لابلتوالده .

و منها : أنّ هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ ، والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زماناً و ليس هناك حافظ ، فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرّق الأجزاء عند الموت .

والجواب : (١) أنّ لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدراً من العناصر الكثيفة و شكلاً ولو لم لا يحتاج إلى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في استقامته و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يومية العنصر ، والذي كانت النفس حافظة إيّاه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان ، بل قدر آخر و مزاج آخر مالم يتغيّر و لم ينفسخ لم يعرض الموت ، و النفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين ، بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكه إلى هذا الشكل واللون كالبناء و الباقي ، ثمّ الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان و غيره فينحفظ في مدّة في مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حرركات الاقتران والتلاشي سريعة إذا كان الانضمام قليلاً أو بطيئة إن كان كثيراً ، ويسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر الناري و الهوائي ، و يتأخّر (١) ويطي ، ما شأنه التأخّر و البطؤ كالأرضي و المائي بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال ، ولم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحسّ دليلاً على أنّ اجتماعه رفيع بلا جامع على أنّك إن حققت لم تجد العنصر وقد فارقت الحياة في آن من الآفات على أمر أو حال كان عليه في حال الحياة .

(١) والعق أن يقال : لا يقطع علاقة النفس بالكلية ، بل مادام اثر البدن باقياً باقية ، و على هذا يعمل ماورد من زيارة المقابر ، وهذا أوفق بنصب المصنف فيه ، فكما أن مقام الطبع البدني في الطوئ من مراتب النفس و اشراق و طلبية لها ، كسكونة و تحريك يحصلان من نار عطية في ضم ، كذلك في الزوال كمرادة بقيت في الجدران من الشمس مد النروب ، وليؤخذ النار والشمس في مثالنا هذا لا بشرط بحيث يكون الشاع والضوء من صفتهما و ظهوراً لهما لا شيئاً على حيالهما - م و ه .

(٢) في بني السخ بالواو و هو أولى و أن كان أو فهو لسح الغلو - م و ه .

ومنها : أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة له وذلك الاستعداد لا يحصل إلا بحدوث المزاج الصالح ، فإن المزاج من الطل المعدة للنفس ، والمعدة المعدة وإن كانت حلة بالعرض لكنها مقدمة بالطبع ، فإذا كان تكون النفس حلة اجتماع العناصر ، فكيف تتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه أعني اجتماع العناصر الذي يتقدم عليها بالطبع ، وأجيب عن هذا الإشكال بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الأيوين ، ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدوير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود ، ثم إنها تصبح حدثها حافظه له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

واعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم في أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها أم لا ؟ وفي أنه نفس المولود أم نفس الأيوين ؟ فذهب الإمام الرازي إلى أن الجامع نفس الأيوين قبل حدوث نفس المولود ، وبعد الحدوث نصير هي حافظه له ، وجامعة لسائر أجزائه بالتدبير كما ذكر . وهل هو أيضا في بعض رسائله المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي أنه لما كتب بهنيار إلى الشيخ وطلبه بالسجدة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها ؟ قال الشيخ : كيف أبرهن على ما ليس ، فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع هو القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ، وتلك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال ، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين . قال : « و بالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ يوجد النفس » هذا ما ذكره .

و أورد عليه أولا بأن الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرهما قوى للنفس والآلات لها ، والنفس حادثة بعد المزاج و تمام صور الأعضاء <sup>(١)</sup> كما هو مذهب المعلم الأوتل

(١) هذا ليس بسديد ، لأن المورد أورد على القائل بالحدوث ، مع أن قدم النفس باطل لحدوثها . انما قالوا بهذا لقوله صلى الله عليه وآله خلق الارواح قبل الاجساد بالمعنى عام ، فعملوا العام على الزمان في السلسلة الزمانية ، مع أن المراد العام الربوبي في السلسلة الطولية الدهرية من الجبروت والملكوت ، وأيضا قالوا : به أخذوا لما ورد في الشرع من أخذ العهد الميثاق ، لكن هذا أيضا على طور آخر . ويرد على هذا أيضا ❦

والمشائين ، فالقول بإسناد تصوير الأعضاء وحفظ المزاج إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة ، وفعلها بنفسها من غير مستعمل إيتاها وهو ممتنع جداً .  
وإتاما ذكر في التنقيص عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز<sup>(١)</sup> فتحها كما قل عن بعض الأقدمين . و تارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض الملتبئين . و تارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل يجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة لها<sup>(٢)</sup> بالذات كما هو رأي البعض . و تارة بتصويرها من قوى نفس<sup>(٣)</sup> الأم ، فشيء من هذا الوجوه لا يضمن ولا يفتنى .

وثانياً : بما اعترض به محقق الإشارات في شرحه : بأن ما قل في تلك الرسالة من الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء وهو قوله : فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدناً لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي . و بأن تفويض التدبير من قوة بعد مدة إلى قوة أخرى كنفس المولود غير معقول في الأفاعيل والتدابير الطبيعية وإتاما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يضلان بإرادة<sup>(٤)</sup> متجددة .  
ثم أجاب من أسأل هذا الإشكال : بأن نفس الأبرين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاءً خدائية ثم يجعلها أخلاطاً و يطرز عنها بالقوة المولدة عادة المنى و يجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إمداد المادة وتصويرها إنساناً بالقوة ؛ و تلك القوة صورة حافظة لمزاج المنى كالصور المعدنية ثم إنه يترايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات مكتسبها هناك إلى

• أول ما ورد على الأول . و أيضاً يلزم التعطيل . و أيضاً يلزم التنقيص بلا منحصر من اختصاص وقت خاص بالحدوث ، بخلاف ما إذا كانت النفس حادثة بحدوث البدن - س ر • .

(١) هذا الجواب يستلزم تفويض الماعل الطبيعي تديره إلى غيره ، وهذا يتم بالماعل

المنامي دون الجبول كما سيجيء - س ر • .

(٢) هذا أيضاً واه جداً إذ لا تسلط لتلك النفس على مالا علاقة طبيعة بينها وبينه ،

فهو كالاستخدام نفس زبد القوي العالة في من عمرو - س ر • .

(٣) التقييد لأجل أن ذلك غير معقول أيضاً فسي من يضل بإرادة نائمة قديمة -

س ر • .

أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية ، فيتكامل المادة بترتيبها إياها ؛ وهكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس باطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ؛ وتبقى مدبرة للبدن إلى أن يحل الأجل . وقد<sup>(١)</sup> شبهوا تلك القوى في أفعالها من مبدء حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة محدث في فحم من نار مشتعلة تجاوزه ثم تشتد الحرارة النورية في الفحم فيتجمد ثم يشتعل ناراً ؛ فمبدء الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة ؛ واشتدادها كمبدء الأفعال النباتية ؛ وتجمدها كمبدء الأفعال الحيوانية ؛ واشتغالها ناراً كالناطقية فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال ، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ، ويتبين أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنبتين هو نفس الأبوين وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود . وقول الشيخ إنها واحد لهذا الاعتبار ، وقوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى .

أقول : ما ذكره كلاميتين إلا أن فيه إشكالا لا ينحصر ولا ينتج إلا بطريقنا من إنبات

(١) التشبيه بالنار المذكورة و ان ناسب سباق المصنف فده من كون النفس ذات مراتب أولها الطبع وأخيرتها ما شاء الله تعالى ، إلا أنه لا يلائم التقدم من كلياته كقوله مستعد لقبول نفس أكمل ، ولا يلائم أيضاً انكسار الحركة الجوهرية . أقول : قول المحقق فده كانه شيء واحد و اتصاله لفظي النقصان والكمال حيث أن المتباينين ليس أحدهما ناقصا من الآخر و الآخر كمالاته ، بل لابد أن يكونا كضوء ضيف وضوء شديد ، وغير ذلك من اشاراته ما ينبه على ذلك السياق وأما انكاره الحركة الجوهرية معقول على ثبات وجه الله تعالى في كل شيء الذي هو باطن الذات لها ، فإن ما هو لم هو ، واطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيم في كلامهم و كلام غيرهم ، و لما كانت عباراته في شرح الاشارات وغيره ماصة على أصالة الوجود فلوهر من الجزء الثالث في النفس بل في العالم الكبير بالوجود لكان حسنا أيضاً ، ومعلوم أن تجوهر الشيء و تنفوته على هذا المنصب بالوجود . . .



الاشتداد في الجوهر فإن ما ذكره محتمل<sup>(١)</sup> وجوهاً :

أحدها أن هنالك قاصيل متعددة من الحفظ للمزاج والتنمية والتعريف الإلهي<sup>(٢)</sup> والنطاق صادرة من مبدئه واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة وكونها معطلة عما سوى الأفعال الجسادية ، وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكيمية ولم يذهب إليه أحد من الحكماء .

و ثانياً أنها تصدر من مباد متعددة متخالفة الخواص متفاضلة في الكمال ؛ وهذا يوجب ما ذكره و أبطله من تفويض الفاعل الطبيعي تديره في حادثة إلى فاعل آخر بخلافه ، وإن زعم<sup>(٣)</sup> أن الصورة السابقة ضد عن المادة ، وتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة ، فيرد عليه أن فعل القوة السابقة ليس إلا الحفظ والتكوين والتكميل ، ومحال أن تكون القوة الطبيعية التي شأنها تهيؤ المادة مما يوجب<sup>(٤)</sup> فسادها وإبطالها ، أو يوصلها

(١) لا يفتى على الناظر العبير أن الكلام المنقول من المحقق الطوسي نص في اشتداد الجوهرى . ولا يحتمل شيئاً من الوجوه الثلاثة التي ذكرها المصنف فيه فانظر فيه حق النظر - ل و ه .

(٢) الفرق بين هذا الشق والشق الثاني أن الصور في الثاني كانت باقية و فوضت أحدها تديرها إلى الأخرى ، و صادت هي نفسها معطلة ، وفي الثالث الصورة صادت فاسدة و تكونت صورة أخرى باشرت فعلها و فعل نفسها . ولا يفتى أن هنا شقاً آخر ، وهو أن تكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقة و لا تخوض سلطانها إلى اللاحقة بل تؤل كل أثر إلى مبدئه يناسبه ، فما لم يبطل هذا الشق أيضاً لم يلزم المطلوب ، وهو أن يكون مبدئه هذه الآثار شيء واحد ذو مراتب مختلفة بالشدة والضعف متصلة اتصالاً منوباً ، لأن هنا مبادئ ذهنية الحصول ذوات مفاصل . لكن لما كان هذا لثق واضح البطلان لم يتعرض له ، لأن تلك الصور لما كانت متعوجة في الكمال من كامنة إلى اكمل من اكمل وهكذا لابد أن يصدر من كل منها ما يصدر من سابقه ، مع أنه يبطل هذا و بس ما سبق من أن المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحدة ، و اجنس الواحد بصله واحد ، والطول الواحد حله واحدة - س و ه .

(٣) أى يوجب فساد المادة الثانية بالصورة بالصورة .

ان قلت : في المعطوف بكلمة أو أيضاً صاد المادة متحقق فكيف المقابلة ؟

قلت : في المعطوف عليه بجل القوة موجبة لفساد المادة ، وفي المعطوف عليها موجبة ؟

بحيث تستحق "بالإعلاء لقبول ما يفسدها وبطلانها بالتضاد ، فهذا يناقض كون المني بصوره التي

له ليلزوم الفساد ، وكلية أو للاضراب ؛ وخير تفد ها راجع الى القوة ؛ والمنظور اليه  
في الحقيقة فيه مصاد القوة نفسها ، والمني بل يجعل القوة مادتها مستمدة لقبول ما تفسد  
نفس القوة .

أن قلت : السائل لم يبين الضد و لم يجعل الصورة مفسدة ، فنظوره أن الامور  
الخارجة تفد ها كما تفسد الصورة المادية في الاختلاجات ، فليكن في النفس من  
هذا القبيل .

قلت : ان مانع فيمن قبيل الحركة و الاستكمال لامن باب التماسد بالامور  
الخارجة و الداخلة كما قال : فهذا يناقض كون النسي الخ . قال الشيخ : ان كون الشيء  
من شيء على وجهين :

أحدهما ينشئ ان كون الاول انما هو ماهو ؛ بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال  
بشأنه كالمصبي اذا صار رجلا لم يفسد ، و لكنه استكمل لانه لم يزل عنه أمر جوهري  
ولا عرضي الا ما يتعلق بالنفس ، وبكونه بالقوة بعد اخا قيس الى كمال الاخر .

والثاني بان يكون الاول ليس مطبوعا به يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء ، فاذن يحصل  
فيه الجوهر الذي للاول بينه في الثاني ، والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بينه  
لثاني بل جزء منه ، و يفسد ذلك الجوهر . وقد قل هنا عن الشيخ في السفر الاول في  
المثل و المحلول .

و بالجملة كل صورة نوعية في مادة شأنها تخويم تلك المادة وتخصيلها ، وفي المركب  
كذلك مع حفظ تركيبها و مزاجها ، لا افساد المادة و اعداد مادة لقبول ما يفسد تلك  
الصورة . و أيضا لو كان هنا كون وفساد لازم كون الغير المتلقى من الاكوان و الفسادات  
محصورة بين حاصرين ؛ و لزم تنالي الاثنت والانيات ؛ لان الفساد والكون عندهم دنيان ،  
والكلام في مراتب كل نفس كالكلام في التبدل من نفس الى نفس ؛ فكما أن التبدل من  
النفس النباتية الى النفس الحيوانية بالفساد والكون كذلك التبدل في مراتب كل نفس ،  
كما في النفس النباتية التي غريبة الافق من العباد كما في الطعالب ، و التي غريبة الافق  
من الحيوان كالنحل . وكما في النفس الحيوانية التي للخراطين والتي للمسوخ ، و فيها  
بين مراتب شتى ؛ والطبيعة لا تطفر عنها . و اما حديث القصر فهذا ليس منه اذ في  
مواضع القصر لا يبقى المادة القرية بل تعدد كما في قطع النبات و حرق الحيوان أو  
حرقة مثلا ، و هنا المادة على حالها ولو كان في التريقات الطولية تحريكات لكان القصر  
دائما أو أكثر كما لا يخفى وها محالان فاذن الحرك المبد غير المزاج و هذا نظير الطبيعة  
المعينة للعالة الطبيعية بعد زوال العالة القرية وهي غير العاليتين - س ر ه .

فيه بصدد الاستكمال ، و لو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتية و الحيوانية و النطيطية متضادة ، وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي ، كل سابق منها متوجه إلى اللاحق متوجه الشيء إلى كماله ، و تثبت الفعل إلى غاية ، و غاية الشيء ، همة تمامه لأعلة بطلانه ، فلما بطلت الشقوق الثلاثة ثبت أن الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده و يتكامل في مجوهر ذاته ، و يتطور في أطواره ، و يستو في الدرجات الطبيعية و النباتية و الحيوانية و البشرية إلى ما شاء الله تعالى . وقد علمت من مضاعيف البيان فيما سبق أن الأفاعيل الذاتية متوجهة بالذات إلى ما هو خير و كمال ، و لا يتوجه شيء من الأشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء مناف له مضاد إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج ، بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى والنور الأعلى جل مجده ، و لنعمد إلى ما كتبنا فيه .

البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج ، إنه لا شك أن النبات و الحيوان متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالهما في الكم والكيف ، و لا محالة أن الحركة تقع في أمر جتهما أيضاً لأن المزجة عاجبة للمسترجات ، فالمزاج يبدل عند الحركة ، و المعركة باقية غير متبدل ، فالمزاج ليس هو ذلك المعركة . و أيضاً فلأن البدن الذي يسوء مزاجه يمرض و يشبه ، قد يعود إلى المزاج الصحيح ، و لا بد له من معيد ، و ليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل ، و لا المزاج الفاسد ، فإن المعركة المميدة غير المزاج ؛ و ليس خارجاً عن جسم الحيوان ، لأنه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت ، وإن لم يكن مفارقاً فهو لا يفعل إلا بمشاركة الوضع <sup>(١)</sup> أو بالجسمية المشتركة ، و هما باطلان . أمّا الثاني فظاهر كسائر . و أمّا الأول فلما <sup>(٢)</sup> يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذله الحيوان و نموه و تولده بقسر قاسر ، فيكون بقوة فيه ، و هو المطلوب .

(١) التردد على سبيل منع العلو ، فانه لو فعل بالجسمية المشتركة لكان معه بمشاركة الوضع أيضاً - س و د .

(٢) بهذا التاويل كما يظهر بطلان الاول يظهر بطلان الثاني ، الا أن يكون المراد بالثاني هو الجسمية المشتركة من الحيوان التي هو متحرك في مزاجه ، لا أن المنفصل من الحيوان يحركه بالجسمية المشتركة فتدبر - ل و د .

البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإحياء لأن الإحياء إما أن يكون بسبب حركة طارئة على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبيعه ، وليس يمكن أن يقال أن طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها ، لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها ، ولا يختلفان إلا بالقوة والضعف ، فإيه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى الطبائع ، لكنت تلك الطبائع تقتضي أمرين متقابلين وذلك مممتنع . فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإحياء ، ولما تجاذب مقتضى النفس ، ومقتضى الطبيعة عند الرعدة ، فلذلك قال الشيخ في الإشارات : إن الحيوان متحرك بشئ غير مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ، قال الشارح المتقدم : يريد بقوله حال هذه الحركة - البطؤ والسرعة - كمان في الإحياء ، فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإسنان إذا أراد رفع قنعه ، فجهة الحركة الإرادية هي الفوق ، وعند الإحياء لا يكون الحركة سريعة . ويريد بقوله في جهة حركته يمانعة النفس والطبيعة كما في الرعدة ، لأن النفس محركها إلى فوق والمزاج إلى أسفل ، فيتركب الحركة منهما ، ويريد بقوله في نفس حركته إن الإحياء ربما ينتهي إلى حيث لا يغوى النفس على التحريك أصلاً .

وقال الشارح المحقق : المراد بحالة الحركة وقت الحركة ، والمزاج قد يمانع في جهة الحركة ، كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق ، ومزاجه مدته لغلبة الثقلين تقتضي السفل والمراد بقوله في نفس حركته إن المزاج يقتضي السكون على وجه الأرض لسقضي الثقل المذكور ، والنفس قد تريد الحركة على وجه الأرض ، ورد ما ذكره في باب الرعدة ، بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين قط ، بل ومن كل حركة في جهة تريدتها النفس ؛ ومن كل حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس ، فإنه إذا أحدث محرك ميلاً إلى جهة وعارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلاً إلى مقابل تلك الجهة .

البرهان الرابع إن الإدراك الحسي في هذا العالم لا يكون إلا بتشكيف الآلة بكيفية من باب المحسوس ، فاللمس لا يتحقق إلا مع استحالة مزاج العضو اللامس ،

فالمدرَك لتلك الكيفيّة إن كان المزاج ؛ فذلك إمّا أن يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع ، أو الذي حدث وهو أيضاً ممتنع ، لأنّ المزاج الصّحيح الأصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدّد ذاته ؟

و بالجملة الإحساس يستدعي الأفعال والشئ لا يفعل عن نفسه ، فإذن لا بدّ في الإحساس من شيء باقٍ عند توارّد الحالات ليحصل الشعور بذلك التغيّر والمزاج غير باقٍ . البرهان الخامس إنّ الحيوان قد يتحرّك في مزاجه ، إمّا عن الاشتداد إلى الضعف أو عن الضعف إلى الاشتداد ، ولا شك أن المتحرّك <sup>(١)</sup> غير المتحرّك فيه ، فالمتحرّك في المزاج غير المزاج .

البرهان السادس من العريصات قد علمت أن الإدراك عبارة عن وجود المدرَك بالفتح للمدرَك بالكسر ، فنقول : لو كانت النفس هي المزاج ، لزم أن يكون العرض موجوداً لنفسه ، والتالي محال فالقدم مثله ، وأمّا بيان الملازمة : فلأنّ النفس تدرك المزاج والمزاج لأنّه كيفيّة معلومة تكون عرضاً ، فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجوداً لذاته ، وأمّا بطلان التالي فلأنّ وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لالذاته فليس إذن المدرَك هو المزاج بل موضوع آخر . وليس ذلك هو الجسم المطلق لأنّ ذلك ممتنع ، وإلا لكان كلّ جسم درّاكاً . ولا أيضاً الجسم العنصري وإلا لكان كلّ جسم عنصري درّاكاً ، وهو خلاف الواقع ، فإذن القوّة التي تدرك المزاج شيء غير المزاج ، ولا الجسم الذي قام به المزاج ، بل شيء غيرها ، وهو المطلوب .

البرهان السابع إنا ستقيم البراهين على مجرد النفس الحيوانيّة و القوّة الخياليّة <sup>(٢)</sup> عن الأجسام العنصريّة والطبيعيّة ، والتجرّد فوق الجوهرية ، فبطل كون النفس مزاجاً .

(١) والظاهر المحرك بدل المتحرك في الموضحين فإن المتحرك هو البدن فلفظن - ل وه .

(٢) عطفها إشارة إلى أن النفس الحيوانية مجردة بحسب القوّة الخيالية لا بحسب اللمس كبحر الحيوانات التي لها اللمس فقط . ثم إن ما سبق من أنا لا نستدل بالتجرّد على الجوهرية كما ظهّر الشّاخرون هو التجرد العقلي . وهنا وقع الاستدلال بالتجرّد الخياليّ الخيالي ، فلا منافاة وإن لم يشمل هذا أيضاً جميع النفوس كالنباتية - س ر ه .

اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفساً بطريق آخر، وهو أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه، فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحداً، والتالي باطل فكذا المقدم.

واعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عند القوة المصورة، وهي قوة سارون في محلها؛ وجزئها مساو لكلها في الملاحة فيعود المحال في القوة المصورة ما ألزم في (١) المزاج، وكذلك أيضاً يلزمه أن يكون شكل جزء (٢) الفلك مساوياً لكل كنه.

أقول: أما القوة المصورة فهي وإن كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال، بل طاعة وخضعة للنفس، فتعمل التشكيل في الأعضاء بحسب أغراض النفس وحاجاتها، وأما فعل القوى البسيطة التي تعمل الكرات، فلاجل أن القوة الواحدة إذا اقتضت في مادة واحدة مقداراً معيناً وأفادت شكلاً كان مقتضاها من الأشكال الكروية فإذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال (٣) الواقع فيها. وقال أيضاً: لو كان السحر قوة مزاجية بحركته إلى جهة واحدة فإن المزاج

(١) من وحدة شكل الكل والجزء، وكلية ما يدل للمحال و خبر مبتداء محذوف - س و .

(٢) لأن الشكل هو طبيعة الفلك وهي واحدة، وليس لها شهود وإدق سنوح أغراض كالمصورة والمزاج؛ فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كرة وليس كذلك - س و .

(٣) يعني ليس هاهنا بالحقيقة بحدس و بعض بل متصل واحد والاتصال الواحداني مسروق للوحدة الشخصية، فإذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر ثم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كرة. لكن لا يعني أنه يمكن أن يقال بذلك في المزاج أيضاً، فتقول هو المشكل لكن إذا أفاد شكلاً للكل يمنع ذلك من إعادته للجزء.

ان قلت: ان موضوع المزاج ليس بسيطاً فإن مواد العناصر باقية في المواليد، وليس اتصال حقيقي فيها لوجود الفاصل بتصرف الأجزاء وتناسبها.

قلت: الكلام في السادة القرية كالصية والطبية أو نحوها، وهي واحدة لا البهية والأفلاكم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل - س و .



الواحد مقتضاه واحد . واعتبر من عليه الفاعل المذكور : بأن هذا أيضاً منقوض بالقوى النبائية ؛ فإن كلامها واحدة تفعل أفعالا كثيرة كذلك ها هنا .  
أقول والجواب بمثل عامر<sup>(١)</sup> ، فإن القوى النبائية تفعل أفعالا مختلفة على حسب أفراس النفس . فهذه البراهين<sup>(٢)</sup> التسعة المذكورة ظهر أن النفس الحيوانية ليست قوة<sup>(٣)</sup> مزاجية كالصور المعدنية ، مع أن المعدنيةات أيضاً ليست آثارها و لوازمها إلا بصور جوهرية غير أمزجتها .

## فصل (٢)

في بيان تجريد النفس الحيوانية ، وعليه يراهين كقوة

منها أن الحيوان قد يتزايد<sup>(٤)</sup> أجزأه عامة ، ويتناقص أخرى بالتفليل ، فإنه ما من بدن حيواني إلا ومستولي عليه الحرارة الفريزية والأسطيفية الداخلتان ، وحرارة الحركة والهواء المطيف به ، إسهما عند اختلاط الصيف بارتفاع الشمس ، وذلك الحيوان باق بشخصه في الأحوال كلها فصلنا أن هويته منايرة للبلية المحسوسة .

(١) و ليعلم أن غالب النقائص الأخوة في هذه السبع مقدمات طبيعية أو طرية مأخوذة من علومها على نحو التسليم و الأصول الموضوعة يانها على الفن الذي اختلصت منه - ط مد .

(٢) أي ليست مزاجاً و إنما هي بالقوة لاطلاق القوة الفعلية على الاغراض أيضاً كالحرارة فانها بهذه التأثير كما مرفى مرحلة القوة و الفعل ، و هي بناء النسبة من باب نسبة النام الى خصوصياته كطلاق الجوهر الصوري على الصورة ، فالحيوان لا يهوى على الهوى ونحوها تمييزاً لذلك العام أو من باب التجريد البدني .

و قوله كالصور المعدنية من باب التشبيه بالحد ، و هذا أدل دليل على ما قلناه .

س و .

(٣) و هذا ما أشار إليه المحقق الطوسي قدس في التجريد بقوله : و غير التبدل غير التبدل . و اعتراض المحقق القوشجي عليه بأن هذا جار في النفس الحيوانية فيكون مجردة والدليل اعم من المدعى فاسد ، لان المدعى أيضاً عام لان بناء السداد الجسماني على تجريد النفس الحيوانية بحسب القوة الغالية ، وبدون هذا لا يمكن اثباته ، ولكنه لم يسطر ياله هذا الانتباه وليس ملائماً لذلك - س و .

ومنها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية ، وكيف لا وهي تهرب عن المؤلم وتطلب اللذيذ ؟ وليس هربها عن مطلق الألم ؛ أمّا أولاً فلأنّ المشهور إنّها لا تدرك الكمّيات ، ولو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزماً . وأمّا ثانياً فلأنّ هربها عن ألم غيرها مع أنّ ذلك أيضاً ألم . فهي إذن تهرب عن ألمها ، فهو يقتضي علمها بأنفسها وذلك يقتضي مجرّدها بوجودين :

أحدهما أنّ العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك بالفتح للشيء المدرك بالكسر ، والصورة التي تحمل المادة وجودها للمحل لا لنفسها ، وكلّ ما وجوده <sup>(١)</sup> لنفسه مجرّد عن المحلّ فالمدرك لذاته مجرّد عن المحلّ . وثانيهما أنّ علم الحيوان بهويته دائم وليس مكتسب بالحس ، وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك ، فهو بهيته <sup>(٢)</sup> مغايرة لأعضائه ، أمّا الصغرى فلأنّ العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً ، لكان إما <sup>(٣)</sup> بالحس وهو باطل ، فإنّ الحس لا يحسّ بنفسه فكيف بما هو آلة لها ، ومستعملة إياها . وأيضاً <sup>(٤)</sup> ربما يعلم ذاته عند ما لا يحسّ بشيء أصلاً ؛ وإما بالفكر فلا بدّ من دليل ، والدليل إما علّة النفس أو معلولها ، والأوّل باطل ، لأنّ علّة النفوس شيء أجلّ من أن يسيطّر به علم الحيوان . وأيضاً لا يكرّون <sup>(٥)</sup> من الناس يعرفون أنفسهم وإن لم يخطر ببالهم

(١) أي وجرده بالفعل فلا يرد الهيولي إذ ليس لها وجود بالفعل الا ضلية القوة .

س . د . هـ .

(٢) ان قلت : النتيجة لهذا القياس ان علمه بهويته متاير لعله بأعضائه لا ما ذكره .

قلت : قد ثبت أن العلم و المعلوم بالذات متحدان بالذات - س . د . هـ .

(٣) ان قلت : هذا الكلام في قوة أن يقال لو كان مكتسباً بالحس لكان إما

بالحس ، لانه نقض قوله وليس مكتسب بالحس وهو باطل .

قنا : هذا نقض لكلا الجزئين لان قوله علم الحيوان بهويته دائم بنزلة قوله ليس

مكتسب بالحس وبغيره ، اذا لمكتسب ليس بدائم كما لا يخفى . فقوله : وليس مكتسب بالحس

من باب ذكر الخاص بهذا العلم - س . د . هـ .

(٤) كما في الهواء الطلق على ما سنده كره - س . د . هـ .

(٥) ان قلت : الكلام في النفس الحيوانية . قلت : اذا كان الانسان كذلك فالحيوان

طريق أولى ، مع أن أكثر الناس لا تفاوت بينهم وبين الحيوانات -

علة أنفسهم ، و الثاني أيضاً باطل ، لأنه إما أن يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق ، أو فعله المضاف إليه ، فإن اعتبر الفعل المطلق ، لزم إثبات فاعل مطلق لفاعل هو هو . و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص توقف على العلم به ، فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور ، فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حسن أو دليل .

و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضائه الظاهرة إلا بالحوس ، و لا أعضائه الباطنة إلا بالتمريح ، فكذا الحيوان لا يعرف أعضائه إذا عرف إلا بأحداهما .

وهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسة ، فنقول : لو فرض الحيوان كأنه خلق <sup>(١)</sup> دفعة . و خلق كليلاً . ولكنه محبوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات ، و إنه يهوى في خلده أو هواء يطلق لا يصدمه قوام الهواء ، ولا يحس بشيء من الكيفيات ، و فرقت بين أعضائه حتى لا يتلاصق فإنه في هذه الحالة يدرك ذاته ، و ينفل عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة ، بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقداراً ولا طولاً ولا عرضاً ، ولا جهة من الجهات ، ولو تمثيل وضماً أو جهة أو عضواً من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على أنه جزء من ذاته . و ظاهر أن المغمور به غير المنفوق عنه ؛ فإن هويته مغايرة لجميع الأعضاء .

### فصل (٣)

في دفع ما أورد على (٢) جوهرية النفس من الشكوك

قالوا إن القوى النباتية حالة في الأجسام ، وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات ، و فاعلة للأفعال الجزئية ، والجوهر المفارق <sup>(٣)</sup> يستحيل

(١) ليس من البعيد أن ينح ذلك ، وخاصة في غير الإنسان من سائر أنواع

الحيوان - ط مد .

(٢) أي على كونها جوهرأ قطع ، ليست فيها شامية العرضية فافهم - م ر ه .

(٣) إن أراد المفارق حتى من علائق المادة فالحكم صحيح ولكن النفس الحيوانية

ليست مفارقة تلك المادة ، وإن أراد المفارق في الجملة فالحكم ليس بصحيح - م ر ه .

أن يكون <sup>(١١)</sup> مدركاً للجزئيات ، وفاعلاً للأفعال الجزئية ، فإن تلك النفس قوة جسمانية علّة للمجموع <sup>(١٢)</sup> المركب من البدن ومنها ، تلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة ، فهي إذن جوهر صوري . فمن جوز كون شيء واحد جوهرأ و عرضاً باعتبارين ، قال : إن النفس من حيث أنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر ، و من حيث أنها تقوم بمعمل مستغن عن الحال في جسيته عرض . وكذا من أحال كون <sup>(١٣)</sup> القائم بالمحل جوهرأ أنكر جوهرية النفس مطلقاً . وقد علمت فساد هذين القولين . <sup>(١٤)</sup> ثم للفاتلين جرضية النفس متمسكات :

(١) ان قلت : أليس الفارق مدركاً لذاته الشخصية . قلت : بلى ولكن بالصور ، والكلفة والجزئية من اقسام العلم الحسولي . و أيضاً المستحيل ادراك الجزئي التنبيه بالالات التنبيه لا الجزئي الجرد - س و هـ .

(٢) ان أراد أن الجوهر الفارق مطلقاً و ان كان مفارقاً خيالياً يستحيل أن يكون مدركاً للجزئيات و فاعلاً لها فمتنوع . و ان أراد أن الفارق العقلي يستحيل أن يكون كذلك فسلم ، و لكن يلزم منه ان لا يكون النفس الحيوانية من الفارقات العقلية ؛ ولا يلزم من أن لا تكون من الفارقات مطلقاً ؛ وال مطلوب هو الثاني لا الاول فلا تغفل - ل و هـ .

(٣) اي علة ماقصة فمن حيث أنها علة للمجموع الذي هو جوهر و جزء له يكون جوهرأ لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض ؛ و من حيث استثناء المحل في الجسمية عن الحال يكون عرضاً - س و هـ .

(٤) وجه الصحابة ما سيذكر من الدور ، فانهم قالوا : الحال لا معالجة محتاج الى المحل فلو احتاج المحل اليه لدار فهو مستغن ، و الحال في المحل المستغنى عرض ، ولذا قالوا : عرضية الصور النوعية لكن ليسوا قائلين باليهولي فلا يلزم عرضية الصورة الجسمية يقتضى هذه القاطعة - س و هـ .

(٥) أما الثاني فلما مر في الجواهر و الاغراض أن الحال محتاج في الشخص الى المحل ، و المحل لا يمكن أن يحتاج اليه من هذه الجهة بل من جهة اخرى ؛ فإمامي قوام وجودها كالاختياج الى الصورة الجسمية أوفى نوعيتها كالصورة النوعية فلا دور . وأما المرص فهو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع معاً .

ان قلت : ما معنى احتياج البادة الى الصورة النوعية في التنوع ، و نفس الجسمية أيضاً نوع تام ، و ادلائعها في التامة بالوجود في العقل ، والعلم في العقل قديم بجسده وهو الجوهر ونفسه وهو القابل للايجاد .

أحدها أن الحال يستلزم أن يكون سبباً لمفعله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرأ .  
 وثانيها وإن يصادفوا على أن الحال يمكن أن يكون من مفعولات المفعول  
 لكن قالوا : إن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح ،  
 والمتأخر لا يكون علّة للمتقدم ؛ فالنفس لا تكون علّة لحصول المزاج .  
 وثالثها إن النفس لو كانت جوهرأ لكان الجوهر ذاتياً لها لأنه جنس لما سمته من  
 الأنواع المحصلة ، فلو كانت النفس جوهرأ لكان العلم بجوهرتها بدنياً حاصلًا من غير  
 كسب و الثاني باطل فكذا المقدم .

والجواب أما عن الأول فقد مرّ فيما مضى .

وأما عن الثاني فلما سرّت الإشارة إليه من أن المزاج الذي هو علّة معدّة  
 لفيضان نفس أو صورة جارية على المادة المستعدة به غير المزاج الذي تقيمه و تحفظه  
 تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور .

وأما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو إنا لا نعرف من النفس إلا أنها شيء مديبر  
 للبدن ؛ فأما ماهية<sup>(١)</sup> ذلك الشيء طبعهولة ، والجوهر ذاتي لتلك الماهية لا لمفهوم أنه شيء ما  
 مديبر للبدن ، فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا ، وما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر  
 فزال الغيبة .

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمي نفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه ،  
فلا يخلو إما أن لأهلم نفسي إلا من حيث أن لها نسبة إلى بدني أو أعلم حقيقتها ، فالأول

فك مرادهم بالتنوع سيرورة الجسم نوعاً تاماً من الأنواع الشكائفة كالسائط  
 والركبات التي كل منها في عرض الآخر ، والجسمية المشتركة بين الأجسام النوعية  
 مأخوذة من الأنواع المترتبة كالهولي لأنها أيضاً نوع بسيط هذا .

و أما الأول فلأن التركيان أدى إلى الوحدة الحقيقية ، فكيف يكون وجود واحد  
 جوهرأ و عرضاً ، و قد مر أن القياس إلى الأشياء لاخير جوهرية الشيء ولا عرضية ، و أن  
 لم يؤد إليها فليس جزءاً بالمعنى كالعبر الموضوع بجنس الإنسان - س د -

(١) يعني أن ذاتي الشيء إنما يكون بين الثبوت إذا كان ذلك الشيء متصوراً بالكنه  
 لا بأمر صادق عليه مطلقاً ، بل على التفصيل أيضاً لا على سبيل الاجمال كمتصور المعنود  
 فإن الفرق يتو بين الحد بالاجمال والتفصيل - س د - .

باطل لما قد مضى وثبت أن علمي بنفسي ليس غير نفسي ، وأنه أهدأ حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة ، وليست من باب المضاف . قال : والعجب ممن يغول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما للموجب . ثم قال : والجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن يبقى مجهولاً كما بيناه من قبل .

أقول : أما كون الجوهر ذاتياً للأشياء الجوهرية قد سح لنا بالبرهان . وأما كونه مجهولاً في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل وأمثاله ، وهو أن الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له ؛ وليس الجوهر جنساً للوجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل له . والعلم بالشيء إذا كان بحصول صورة ذاته حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه ؛ فلا بد أن يكون بهذا المشتغل على جنسه وفصله .

وأما إذا كان العلم به بعينه فهو وجود المخصوص وهو ذاته الشخصية ، والوجود من هوالرؤى الماهية ، والماهية أيضاً غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومفوماتها أيضاً أمور كلية ، والعلم الحضورى هو ذاته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسي أو فصلي . فالإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويته فرمما فخل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرأ أو شخصأ أو مدبرأ للبدن ، فإني لست أرى عند مطالعة ذاتي إلا وجوداً يدرك<sup>(١)</sup> نفسه على وجه الجزئية ، وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي أشير إليها (أنا) خارج عن ذاتي حتى مفهوم (أنا) ، ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كلية أشير إلى كل منها (هو) ، وأشير إلى

(١) الأولى في البارة أن يقال : الوجود مدركاً نفسه لأن الاستثناء مفرغ ، ويمكن أن يقر بالاضافة وحاصل كلامه ان للنفس كبارها مقاماً واحداً ، ومقاماً واحداً على نحو الآية ، فالقيام لأحدى ملاحظة الذات قطعاً من دون ملاحظة كونها جامعة الكمالات ، ومع قطع النظر عن المعاني الصادقة عليها ، والقيام الواحدي ملاحظتها مع اسماها العنى وصفاتها الجمالية والجلالية من الحياة والتقل والتوهم والتخيل والاحساس والقدرة والتجرد وغيرها - س و هـ .



قاضي (أبا) ، فالغفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية  
الإنسان وكذا الحيوان .

و يمكن حل كلام الشيخ على هذا لينفع عنه التناقض المذكور . فقد يبين وتحقيق  
من مضاعف الكلام أن النفس النبائية ليست بجسم . وثبت أيضاً أن بعض النفوس مما يصح  
لها الأفراد بذاتها ، وهي التي ثبت لها إدراك تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها وهويتها  
فلم يقع في جوهريتها شك كالإنسان وغيره من الحيوانات التامة الحواس التي لها القوة  
الإدراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل .

وأما الحيوانات التي ليس لها إلا قوة اللمس وما يغرب منها وسائر النباتات  
فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبة بوجود هذا النفس فيها إلهامي بمزاج خاص<sup>(١)</sup>  
وهيئة ؛ والمادة إنما تبقى بذلك المزاج ملدات النفس موجودة لأنها التي تجعلها بذلك  
المزاج ، فإن النفس لا محالة حلة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها  
وهي مبني التوليد والتربية ، فالموضوع<sup>(٢)</sup> القريب للنفس يستمع أن يكون هو ما هو  
بالفعل إلا بالنفس ، لا بأن يتحصل أولاً بسبب آخر ثم لحقته النفس لاحقاً ملاحظاً له  
بعد ذلك في حفظ مزاجه وبقائه وتمر كيبه كالحال في الأعراض اللازمة أو غير اللازمة كما  
زعمه بعض الناس بل أكثرهم : أن المنهي يتحصل أولاً بصورة ممدية ثم يضاف إليها صورة  
نفسانية وليس كذلك ؛ فإن النفس مقومة لموضوعها القريب موجودة إياه بالفعل ، وإذا  
فارقت النفس فسد موضوعها القريب ، وزالت القوى المتشعبة منها فيه ، وصير الموضوع

(١) هذا المزاج ليس هو المزاج الذي هو جامع لتمام استعداد حدوث النفس المتقدم  
عليها تقدم الاستعداد النامي على الاستعداد وهو تقدم بالذات بالشيء الأهم ؛ بل هو مزاج  
منبث من النفس انبثاث الظل من الأصل ، وهو مجبول يجعلها وهي مقدمة عليها تقدم  
ما بالذات على ما بالمرض ، وتقدم المرتبة العالية على المرتبة الدانية المتصلة بها اتصالاً على  
هو الاتحاد تديرتهم - م و ه .

(٢) المراد بالموضوع - العمل مطلقاً - لا العمل المستسمى من الحال والعاملان  
النفس الحيوانية والنباتية مقومة للعمل القريب وكل حال مقوم للعمل جوهر - مرره .

البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل ويضمحل نوعه وجوهر ما الذي به كان مادة للنفس أو يختلف<sup>(١)</sup> النفس فيها صورة يستتقي المادة على طبيعتها ، وكيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة فإن تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها ، وإن لم تكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرًا محصلًا لما فرض مادة لها ، ولعلنا يتناوجه مختلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ، ولست الآن بصدد الخوض في ذلك ، والذي هو أحوج إلى العمل في هذا الموضع إشكال آخر يختلف في صدور أكثر المشتغلين بالفكر في أحوال النفوس : وهو أن أحدان يقول إن سلمنا أن النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها<sup>(٢)</sup> وجامعة لأجزائها . وأما النفس الحيوانية فهي تلحق بالنباتية بعد تفريق المادة بجوهر نفسي هي العلة القريبة لقوام مادتها ، فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية إنما تنطبع في مادة متفومة بالنفس النباتية ! فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض<sup>(٣)</sup> .

فنقول في الجواب إنه إما أن يدعى بالنفس النباتية النفس النورية التي تختص بالنبات

(١) هذا هو الحق ولولا هذه الخلقة لما كان تزيادات أهل القبور وجه ، ومنى ضعف الاستخلاف هنا قوى الإحياء في الآخرة ، وهذا كمية إحياء العظم الرميم والعظم منى اختلت رميته قوت حياته على عكس ما يتوهمه الموام والكفرة السائلون بقولهم كيف يحيى العظام وهي رميم - س ر ه .

(٢) هذا الإشكال إنما هو على تقدير أن يكون المزاج المتعلق به النفس النباتية بين المزاج المتعلق به النفس الحيوانية ، وأما إذا كانتا متمايزين فكل مقوم لشيء ويرشدك إليه قوله فبما مر إن المادة القريبة لوجود هذه النفوس إنما هي بمزاج خاص وحياة - س ر ه .

(٣) أقول قد مر أن خصوصية المزاج من تمة المادة ولا شك أن المزاج الخاص الذي يستحق المادة النفس الحيوانية محفوظ بالنفس الحيوانية كما مر أيضًا و إذا كان الأمر كذلك فكيف تكون لعون النفس الحيوانية للمادة بعد تحللها لجوهر نفسي بل العلة القريبة لقوام مادتها حتى يلزم أن يكون وجود النفس الحيوانية وجود عرض فتدبر - ل ر ه .

دون الحيوان أو المعنى الجنسي العام الذي يحتم النفس النباتية والحيوانية بل الإنسانية أيضاً ، وهو مبدأ التغذية والنمو والتوليد ؛ أو يعني بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية ، فإن عني به الأول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلاً بالفعل على وجه التحصيل والتوزيع كما ليس السواد الضعيف موجوداً في السواد الشديد بالفعل . وإن عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي أثراً<sup>(١)</sup> عاماً ؛ فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام ؛ كالكتاب المطلق ينسب إليه الكتابة المطلقة ، فليست المادة النباتية مما يتحصّل بنفس نباتية جنسية مطلقة فإن الجنس الطبيعي غير موجود على الأفراد ؛ ولا الكليات الطبيعية كأنوع الطبيعي والفصل الطبيعي والعرض العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية ؛ وإن لم يتحصّل المادة بالمعنى العام النباتي فإننا نحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمراً متحصلاً القوام بذاته لحوق المارض للموضوع له . وإن عني به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة النظرية من أن القوة النامية تفعل أولاً بدءاً حيوانياً ثم يأتيها القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام وسجلها آلة من آلاتها وقوة من قواها ، كما يجري مثله في الأعمال الصناعية التي تقع بين القاصدين المختارين . بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس وإلا لكانت آلة الشيء

(١) الطبيعة الجنسية الباقوة لا بشرط انما يقتضي الاثر اذا كان منضماً اليها الفصل ، و بهذا الاعتبار استندوا المرض العام اليها كما استندوا العامة الى الفصل ، و أما مع قطع النظر من هذا فلا وجود فلا اقتضاء ؛ لان وجود الجنس وجودات لاستهلاكه في وجودات الانواع فلا يعاذه شيء عليه وراه مصاديق الانواع ، و لذا يقال في تعريفه هو القول على الكثرة المختلفة الحقائق بخلاف النوع لانه موجود مجرد عن المادة و الموارد الحرية في عالم العقل المنفصل أو المتصل ؛ والجنس وجوده في العقلين أيضاً بنحو الاستهلاك في النوع القول فلاقتضاء انما هو للفصل .

ان قلت : نحن تصور الحيوان مجرداً عن الفصول ، فكيف قلتم ان الجنس في العقل أيضاً بنحو الاستهلاك ؛

قلنا : الحيوان المتصور كذلك مادة عقلية لا جنس انما الجنس ما هو في صفة الانسان العقول . و أيضاً البهيم الحيوان من حيث الوجود لا من حيث المفهوم - مرده .

مستعملة قبل وجود ذي الآلة ، وهذا من المحالات <sup>(١)</sup> عند المتدرب في صناعة الحكمة ، فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متصلة إلا بها كما أن الحيوانية حقيقة غير متصلة فيما له جوهر لفظي إلا بالجوهر المنطقي . وسعلم أن لكل بدن منا نفساً واحدة ، وأن سائر القوى معلولة لها متشعبة منها في الأعضاء . هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين .

وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس <sup>(٢)</sup> كل القوى ، وهي مجتمعة بالوحداني ومبدئها وغايتها ، وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة إلى ما سمعتها من القوى التي تستخدمها . وإن كل استعمالها بالتقديم والتأخير . فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض ، وكل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والعرف ؛ فالنفس التي لنا أو لكل حيوان فهي جامعة لأعطيات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح لأن يكون بدناً لها ؛ وهي أيضاً التي تغذيه وتنميّه وعكمله شخصاً بالتغذية ونوعاً بالتوليد ، وتحفظ صحته عليه ، وتدفع مرضه عنه ، وترده على مزاجه الصحيح الذي كان بمصلحته إذا فسد ، وتدبره على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه ، ولولا أن النفس كما أنها مبدء الأفعال <sup>(٣)</sup> الإدراكية والحيوانية مبدءاً للأفعال النباتية

(١) الحاصل أن هذه القوة النباتية إن لم يجعل من خواصم القوة الحيوانية يلزم اجراء مثل الافعال الصنافية فيها وهو فاسد ، وإن جعلت منها يلزم استعمال الآلة قبل ذي الآلة على قول أئمة الحكمة النفس الحيوانية موجودة اولاً ومستعملة للقوة النباتية ، وعلى تحقيق المصنف وقوله بالحركة الجوهرية فبمبدء التذية والتنبيه والتوليد طالبة من نفس حيوانية أو انسانية هي أصل محفوظ للقوى ، وأثرها في الابتداء ليس الا الاختداء ونحوه . . .

(٢) فإن كل سبط الطبقة كل الاشياء التي تمتعته فهي الكثرة في الوحدة بنحو أشد وأقوى ، كما أن القوى هي النفس بمعنى أنها شئونها وفنونها ومجالي ظهورها ومعال انبساط بورها ، وهي الوحدة في الكثرة . والاولى شهود الفصل في الجبل ، والثانية شهود الجبل في الفصل . والمطلقات تام للطلول ، والطلول حد ناقص للملة كالممر ، فالنفس هي القوى والقوى هي النفس . . .

(٣) المراد من الافاعيل الادراكية واضح ، والمراد من الافاعيل الحيوانية أفاعيل

والطبيعية في المادة البدئية لما بقوت على صحتها بل فسدت باستيلاء القوى الخارجية عليها ، ولما كان ما يمرض النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الولدة على النفس التي تلذها أو تؤلمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة أو ضارة ، وليس هذا التأثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد عالم يتبعه افعال في المولد اللطيفة السارة في البدن من سرور أو غم ، هما أيضاً من الأحوال النفسانية ولكن تبعها تنبير في أحوال الروح البخاري ومزاجه ، ثم في أحوال البدن الكيف ومزاجه بتوسط القوى . أما الفرح النطقي فيزيد القوى البدئية كالنامية لوما هو أدنى مترافقها شدة وتفاذاً ، والغم النطقي يبيدها ضعفاً وجزأً وقوراً حتى يفسدها فعلها وينتقص المزاج . وذلك من أقوى الدلالة على أن النفس يسري فعلها وتديرها في المادة الأخيرة والقشر الأكتف الأبعد من لباب جوهرها الألف الأعلى . فقد ثبت أن النفس الحيوانية بل الإنسانية جامعة لهذه القوى الإدراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة ، فهي إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به ، وهو أيضاً مكمل النوع وصانعه لأن الأشياء (١) المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بسجرد العوارض الشخصية لهكون الأنفس للأبدان كالنباتات اللاحقة لأنواع المحصلة بمدداتها . واعلم أيضاً أن القوى النباتية الموجودة في النباتات متخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوانات ، وهي في الموضمين ليس جرم كما توهم بل جوهر إما في النبات بفعل ، وإما في الحيوان بالقوة ، ومعنى القوة هاهنا خير ما يصحبه الإمكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعدله .

جـ الشهوة والغضب : ومن الأفعال النباتية هو الهضم والتنقية والتبعية وغيرها ، ومن الأفعال الطبيعية حفظ المزاج وتكوين المادة والتركيب والتأليف . هـ .

(١) تحليل فنحقق التوحيه هاهنا بتخالف الانفس .

فان قيل : فيكون كل واحد من زيد وعمر و خالد وغيرهم نوعاً منعصراً في شخصه مع أن ذلك من خواص القول .

قلت : هذا حق بحسب الباطن كما سيجيء ، فلان الاشخاص حسب اكتساب الملكات انواع

## فصل (٤)

### في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن

قال الشيخ في الشفا : القوى النفسانية <sup>(١)</sup> منقسمة بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أجناس : أحدها النفس النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد <sup>(٢)</sup> ويربو و يولد .

وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة .

وثالثها النفس الانسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية ؛ و يفعل الأفعال الكاتنة بالاختيار الفكري والاستبطاء بالرأي . ولكل درجات متفاوتة في الكمال والنقص .  
وللنفس النباتية قوى ثلاث <sup>(٣)</sup> :

(١) أصلق القوى عليها لاسها كثيراً ما تطلق على القوى الضمنية و المبادئ الصالحة حتى أطلق أرسطو القوة الالهية على الواجب تعالى ؛ أولانها بالنسبة إلى النفس الأرضية كقوى والنفس بمنزلة الجنس تحتها نوحان : السابغة و الأرضية ، ثم الأرضية بمنزلة الجنس لأنواع هي الانسانية و الحيوانية و النباتية ، و كل منها جنس لأنواع فأنواع النفس الحيوانية من الفرس و من العمار وغيرهما و كذلك النباتية ، و أما الانسانية فهي بحسب الباطن جنس تحت أنواع و أما في الظاهر فهي نوع حقيقى أخير لاتعداد العدد ، فالمراد بالاجناس في كلام الشيخ الجنس المصطلح ، و يحتمل أن يراد به الجنس اللغوي - سده - .  
(٢) أى من المذاهب فبطابق مذهب المشهور و هو قولهم من جهة ما يتفنى ، وليكون التعريف تاماً من جهة الدلالة على أجزائها الثلاثة من الناذية و السامية و المولدة ، و اما الصورة فلا بأس بعدم الدلالة عليها بالاستناد إلى افعال المحكمة عن الحقيقة إلى الصانع الحكيم تعالى شأنه - س و ه - .

(٣) ما ذكره رحمه الله وحمده من قوى النفس المنشعبة و محالها تبعاً لمن تقدم من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب التشریح و علماء الحياة اليوم ؛ غير أن ما ذكره من مبس على التقسيم و التعداد حسب أنواع الاصل النفسية وهو أوفق بما سيورده من الاسماء النفسية - ط مد - .

القوة الغذائية وهي التي تحيل جسماً إلى معاكلة الجسم الذي هي فيه ، و تلمقه  
وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه .

والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المشبه به زيادة  
متناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كماله في النشو .

والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتعمل فيها  
باستمداد <sup>(١)</sup> أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل .  
والنفس الحيوانية لها بالقسم الأول قوتان : حركة ، ومعرفة .

والحركة على قسمين : إما حركة بأنها باعثة على الحركة ، وإما حركة بأنها  
فاعلة ، ومعنى الباعثة إنها حلة <sup>(٢)</sup> غائية ، وهي أشرف العلل الأربع كما علمت ، وملك

(١) الماء بمعنى تم و بطل بالبناء للفضول لأن ذلك الفضل والتشبه بالفضل إما  
هما في مثل الرمح و فضل المولدة في تلك المادة أعداد كل جزء منها بصورة خاصة كما  
تقرر - س و د .

(٢) الباعثة ما يثبت هنا الشوق إلى العلة الغائية ، فتوجيه العمل في كلام الشيخ  
من وجوه :

أحدها أنها عين العلة الغائية بحسب العين لأن العلة الغائية مطلوبة للشوق وهي مالا حله  
الفضل والشوق والطالب والمطلوب من شئ واحد ؛ فالنور يطلب النور ، والنار يطلب النار ،  
والطيبات للطيبين ، والحيثات للحيثين ، ولذا يقال : المثلث النشائي مبدؤه مشاكلة نفس  
المثلث للمشتوق في الجوهر بل إن سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد ،  
و الماشق و المشتوق من مصدر فارد ، كما قيل : أنا من أهوى و من أهوى أنا .

و ثانيها أنها عين العلة الغائية بحسب اللهن إذ قد تقرر أنها مقعدة فحناً مؤخره  
هناً ، و أن الافاعيل الاختيارية مسبوقة بالتصور والتصديق بالغاية ؛ فتصور العلة الغائية  
عين المدرك لاتعداد المدرك والمحرك . والمحركة عين الحركة لأن القوى شتون ذات واحدة  
هي النفس ؛ والنفس في وحدته كل القوى . و الشيخ وإن لم يقل باتعداد الماقل والمقول فيما  
سوى كتابه البدء والحد إلا أنه لا يأبى عن الارتباط و الاتصال المنويين بين القوى  
و يسبها و بين مدركاتها .

و ثالثها إن معنى الكلام أن الباعثة و استكمالها باستيفاء ما تشاق إليه حلة غائية  
في الحقيقة لاتصال النفس ، لاملو حلة غائية في الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير  
في عمل النعاز ، أو استئذان زيفي البيت في عمل البناء و غيرهما في غيرها - س و د .

الناعثة هي القوة الشوقية ، وهي متصلة بالقوة الخيالية التي منذ كرها ، فإذا لرسمت فيها صورة مطلوبة أو مهربة عنها حملت القوة المحركة الأخرى على التحريك ؛ ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعت على محرك يخرّب به من الأسباب المتخيلة ضرورية أو نافعة في قوامه طلباً للذة ، وشعبة تسمى قوة غشبية وهي التي تنبعت على محرك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة . وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعت في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تمنع العضلات فتجذب الأوتار والعضلات والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدء أو ترحيها أو تمدّها طولاً فيصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدء .

وأما القوة المدركة فتقسم إلى قسمين : منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل ، والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان <sup>(١)</sup> . ثم <sup>(٢)</sup> أخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة ، وساق الكلام إلى اللمس فقال : ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله ، ولحمه تدرك <sup>(٣)</sup> ما يماسه ، ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيأة التركيب ، ويشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لأنوعاً آخرأ بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثة معاً في الجلد كله ، واحدها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار والبارد . والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس . والثالثة

(١) بناء على عداليس أربعة - س ر ه .

(٢) بناء على أن القوة الالامة تكون جنساً لقوى أربع ، وتكون واحدة واحدة اعتبارية كما هو الحق عند الشيخ . وتكون الحواس خمساً مبنى على ما هو الظاهر بالشهود من كون القوة الالامة واحدة واحدة بالذات فلا تفضل - ل ر ه .

(٣) لكن ما قرب منه من الجلد فيقوى ادراكه ؛ وما قرب من العظم فيضبط ، ولذا قال المصنف عنه في اللحم والجلد في غالب اللحم ؛ وإنما اشترط المضادة بين المدرك والمدرك بقوله : بالمضادة لانه اذا كان من جنس واحد فلا تأثر الا اذا كانت الكيفية المدركة غالبة . وقوله : أو المحيلة كتفرق اعمال يحدث في التركيب ، وقوله : يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لأنوعاً قضية مدولة ينشأ ليست كالباصرة نوحاً آخر بل يشبه بالحق عند قوم أن يكون جنساً وسيجيء تحقيق هذا السلب في هذا الفرع - س ر ه .



حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين . و القابعة حاكمة في التضاد الذي بين الضمن والأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحادها بالذات .

ثم صرح في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تحريماً إلى الألفاظ : وهو أن القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليات ؛ و المدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفت ؛ وإما أن تكون من الحواس الباطنة . ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركاً قطعاً أو مدركاً ومتصرفاً ؛ فإن كان مدركاً قطعاً ما أن يكون مدركاً للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية ؛ وأعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل من زيد و عمرو ؛ وأعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو ؛ فالمدرك للصور الجزئية يسمى حساً مشتركاً وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها ، والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهماً . ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخرانة الحس المشترك هو الخيال ؛ وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى أربع .

وأما القوة المتصرفة <sup>(١)</sup> فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب إسماء بصورة طير ؛ وجبالاً من زمرد ، وبحراً من زبيب ، وهذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلاً ، وإن استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا : الحس المشترك والخيال مسكنها الباطن <sup>(٢)</sup> المقدم من الصالح .

(١) تسببها بها لاختصاص التصرف بها والافتقار إليها مدركة ومتصرفة و إن كان اسناد الإدراك إليها خلاف المشهور و لا وجه له في الواقع أيضاً ؛ كيف ولو جوزوا اسناد فعلين إلى قوة مما بالهم ذهبوا إلى تكثير القوى ؛ ثم إن الإطباق بقواعد القوم أن يقال : إن مدركاتنا إمامنى و امامورة ؛ و الحنى اما جزى و اما كلى ، فالمدرك أيضاً ثلاثة لأن المتصافين متكاملتان في المدد لكل خازن ، فالمدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال ، و المدرك للمعاني الجزئية هو الوهم و خازنه الحافظة ، و المدرك للمعاني الكلية هو العقل و خازنه العقل الفعال ، و بالتصرف في الجميع هو المتصرف .

(٢) لم يذكر الخيال إذ يستنبط أن الخزانة مسكنها عند صاحبها - س و د .

وأما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ .

وأما الوهية فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ .

وأما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ .

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى .

و منهم من يجعل النفس هي القوة الوهية ويجعلون سائر القوى تبعاً لها ولكل من

المنهين وجه صحيح كما ستعلم . فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية ، و حاملها

كذلك هو الروح البخاري المشاك كل لجوهر السماء ، وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي

ذكر تفاصيلها في موضع آخر . ونحن الآن بسند أن نذكر حجاج إثبات هذه القوى وما

يرد عليها والذب عنها ، ولكن بعد أن يبين وجوه الاختلاف في أفعال النفس كم هي ومن  
الله التأييد .

## فصل (٥)

في قاعدة تعلم منها تعدد القوى

و اعلم أن الذي يظنه الناس منشأً و موجباً لاختلاف <sup>(١)</sup> القوى و العبادي

خمس أوجه :

أحدها اختلاف المفاهيم مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي و معنى

الحساس فيجملون الحيوان لأحده مركباً من مادة و صورة هما بدن باني و نفس حساسة ،

(١) المراد بالقوة أهم من القوة الفاعلة والقوة السفلة إذ لفظ القوة تطلق عليهما

كسائر في مرحلة القوة و الفعل ؛ وكذا البدء أهم من العاقل و القابل إذا التركيب من

المادة والصورة الذي مثل به في الوجه الأول من هذا القيل ؛ ولا سيما التركيب من مادة

المواد ؛ والصورة الجسمية في الجسم الطبيعي من جهة اختلاف مفهوم القوة و الفعل ؛

بل البدء أهم من الوجود و عدم . و كون عدم من العبادي من الشهوات فيما بينهم .

فصح الوجه الثاني أيضاً من أن اختلاف الأفعال بالوجود و عدم يستلزم مبدئين أو معلوم

أن مبدء عدم هم . و بالجملة ذكر الأوجه التي يمكن أن تكون منشأً لاختلاف العبادي

و القوى مطلقاً في أي موضع كان يثبت منها هو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها ، والقوة

في مباحث النفس القوة الضلية بمعنى مبدء التغير . س . د .

و كذا اختلاف ماحية النبات بحسب معنى التجسم الذي من جهة المادة ؛ ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة ، وعلى هذا القياس في كل ماله مادة وصورة .

و ثانيها الاختلاف بالوجود والمعدم في الأفاعيل مثل التحريك والتسكين والعلم والجهل واليقين والشك .

و ثالثها بالأشد والأضعف كاليقين والظن في الاعتقاد ، أو زيادة الشهوة ونقصها في الأخلاق ، أو العظم والصغر في الأبدان .

و رابعها بالسرعة والبطء كالتحدث والتفكير .

و خامسها لاختلاف الآثار بالنوع إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار<sup>(١)</sup> السواد والبياض وإدراك الحلاوة والمرارة وإما مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان والأصوات . وإما القريب والبعيد كإدراك والتحرك .

إذا تم هذا فنقول : القسم الأول<sup>(٢)</sup> من الاختلاف لا يوجب معدداً في القوة ، ولا يستدعي اثنينية في الوجود ؛ إذ كثيراً ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقاً للمعاني المتعددة من غير تكرار لاني الذات ولا في حيثية الوجود كالمافلية والمفعولية في الجوهر المفارق ، وكصدق العلم والقدرة و الإرادة والحياء ومائر النعمت الآلية على واجب الوجود تعالى .

والقسم الثاني أيضاً لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدء للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها<sup>(٣)</sup> بل لعدم<sup>(٤)</sup> شرط من شرائط تأثيرها ،

(١) لما كان العلم والادراك عين العلوم والمدرك كان اختلاف السواد والبياض عين اختلاف الابصارين ، واتحاد جنسهما القريب عين اتحاد جنسهما القريب ، وكذا الكلام في قوله : اما مع اختلاف الجنس الخ - س و هـ .

(٢) الامع السائد كفهومي البلة والطول ، والحرك والمنحرك ، والفاعل والمقابل ، بمعنى المنفصل التجدي وغير ذلك - س و هـ .

(٣) أي لعدمها رأساً وإن كان عدمه لعدم مرتبة من مراتب حركات الجوهرية تدبر تنهم - س و هـ .

(٤) كالمطية يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن جزء الطبيعي ، و يوجب التحريك بشرط الخروج منه - س و هـ .

فوجود الفعل ثارة ؛ وعدمه أخرى لم يكن دليلاً على تعدد القوة .

والقسم الثالث أيضاً لا يقتضى تعدد القوى و إلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف المعبر المتناهية فلزم تنالي القوى في آيات متتالية غير متناهية ؛ واللازم باطل فكنا الملزوم . بيان الشرطية : إن الاشتداد حركة ما في الكيف ؛ والحركة حالة متصلة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض ؛ وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة والضعف ، فلو وجب أن يكون لكل حد من الشدة قوة أخرى لزم القوى المتعاضدة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان والمسافة من أجزاء لا يتجزئ ، وكون غير المنتهي محصوراً بين حاصرين ، وكون القوة الجسمانية مبدئية لا فاعيل غير متناهية . والكل محال بل لعل<sup>(١)</sup> السبب فيه قوة القوة الواحدة و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستندية ، أو من جهة اختلاف القابل ، أو الآلة ، أو اختلالها ، أو كلالها لثمة وحدتها و صفاتها أخرى . وكذا القول<sup>(٢)</sup> في الاختلاف بالسرعة والبطء .

وأما القسم الخامس<sup>(٣)</sup> فزعموا أن الأمور المتخالفة<sup>(٤)</sup> بالجنس قريباً كان أو بعيداً لا تستقل بها قوة واحدة ،<sup>(٥)</sup> فالفئة الواحدة لا تكون وأية بالإدراك والتحرّك ؛ بل لا تكون وأية عندهم بالإدراك الباطن والإدراك الظاهر ؛ بل لا تكون وأية بالإدراك الألوان والطعوم

(١) عطف على قوله لا يقتضى - مرده .

(٢) فأنها في الحركات كالشدة والضعف في الكيفيات - مرده .

(٣) هذا إعادة بيان للقسم الخامس ، تم امتياز عنهم بقوله : وإذا عطف الخ لکن مرق بين هذا البيان والبيان السابق فلن هذا اختيار للتعميل وتخصيص الاستدعاء التعدد بالأمور المتخالفة بالجنس دون المتحدة في الجنس بخلاف السابق - مرده .

(٤) ليس هذا تخصيصاً لقولهم باستدعاء الاختلاف التعدد بالاختلاف في الجنس بل أخذ منهواولي بالاستدعاء وأقرب منه وأبعث البطلان فانه إذا بطل استدعاء الاختلاف في الجنس التعدد واتضح بطلان استدعاء الاختلاف التوحيدي حتى اتضح ولا يحتاج إلى الذكر تدبر - م ر د .

(٥) هذا متقوض بالجنس المشترك فانه قوة واحدة تستقل بإدراك مدركات الحواس الظاهرة مع كونها متخالفة بالجنس شامل - لده .

والروائع ؛ بل لابد لكل جنس من قوة على حدة . هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه .  
وإذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئاً من الوجوه <sup>(١)</sup> المذكورة .

فاعلم أن المركوز في مدارك المتأخرين من أهل البحث إن الحجة في تعدد القوى  
عند الحكماء كالشيخ وغيره أن القوى بسائط ، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد ،  
فإن القوة الواحدة لا يجوز أن يكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الأول ؛ بل يجوز  
ذلك بالقصد الثاني وبالعرض ؛ مثل أن <sup>(٢)</sup> الإحصار إنما هو قوة واحدة على إدراك اللون ؛  
ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سواداً وقد يكون بياضاً . والقوة الخيالية هي التي من  
شأنها استنبات الصورة المجردة عن المادة تجريئاً غير بالغ إلى حد المعقولة ، ثم يعرض أن  
تكون تلك الصورة لوناً وطعماً ورائحة وصوتاً وحرارة مثلاً ، والقوة العاقلة هي التي  
تدرك الأمور البريئة عن المادة وعلاقتها ، ثم تارة تكون فلكاً ، وتارة تكون حيواناً ، أو  
جهداً أو كيفاً أو كمّاً أو وضماً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات وأجناسها وأنواعها .  
وهذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجة <sup>(٣)</sup> غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو

(١) أي الاربعة أو الخمسة بناء على اختيار التفصيل - س د ه .

(٢) ليس مراده انما تدرك اللون الكلي ليكون خلاف الواقع ؛ بل مقصوده انه  
لو فرضنا أنه كان للون تحقق في الخارج بدون الخصوصيات لكن مدركاً على قياس ما يقال  
في لوازم الساعات من أنه لو كان لها تدور بدون الوجود لكات أيضاً لوازم لها .  
واعلم أن ما ذكر من المقدمة يديهي اتفاقاً ، والكلام إنما هو في تحقق الموضوع  
فالتكسبون قالوا : أن كل شيء حتى واجب الوجود فيه جهات عديدة ولا واحد من جميع  
الجهات أصلاً ولا لا يصدر عنه إلا الواحد - س د ه .

(٣) فيه نظراً أولاً فلانه قد ذهب يجرئها في الطبائع تبعاً للقول بأن مقتضاها  
الكروية ، فإن الطبيعة واحدة والفاعل الواحد في المقابل الواحد لا يصل إلا فعلاً واحداً  
وأما ثانياً فلانه قد أشار إلى الاجزاء في الالهييات في فصل مقود لهذه القاعدة  
قوله : إن الحق الواحد الصرف وكذا الواحد بملوه واحد لا يصدر عنه تلك الحيثية الاربعة .  
وأما ثالثاً فلان الواحد الغير الحقيقي وإن جاز فيه كثرة الحيثيات إلا أنه لا يناسب  
أية حيثية كانت لا يخلو كون مثل أن يصل الطبيعة الواحدة شكلاً مصداقاً لسطحها بجنسها وخطها  
بفصلها ونحو ذلك ، والاعلم لا يجوز أن يصل النار الإسماء والإطلام و يصل الطبيعة  
التحريك والتسكين من غير اشتراط بوجه ان الحالة الالمانية وقدراتها - س د ه .

واحد من كل الوجوه ، و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها .  
و أيضاً الدليل الدال على أن الواحد بالتعدد أو الجنس لا يصدر عنه إلا الواحد بالنوع  
أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فليزِم أن<sup>(١)</sup>  
تكون القوة الباصرة التي أدركنا بها سواداً غير الباصرة التي أدركنا بها سواداً آخر ، فإنما  
جوز كون القوة الشخصية مبدءاً لأفعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالتعدد عن  
القوة الواحدة .

قد علم أن المأمول عليه في تعدد القوى ليس القاعنة المذكورة بل البرهان على  
تعدد القوى أحد أمرين<sup>(٢)</sup> :

أحدهما<sup>(٣)</sup> افتكاك وجود قوة من قوة أخرى فنزل على تفايرهما وذلك لبطالان<sup>(٤)</sup>

(١) لا يعني أنهم أجابوا بأن المدرك بالذات هو اللون ، والخصوصيات مدركات بالعرض  
و بالعدد الثاني ، إلا أنه لما دللنا أنه لا معنى لمحصله لأن اللون المطلق لا يتحقق له بدون  
الخصوصيات لم يكتفى إليه . س . و .

(٢) بل الأمران كلاهما . بل هنا أمر ثالث كما أشرنا إليه وهو الاختلاف على المفهوم بالتعاند  
كاختلاف الضلوع بالتفاضل الذي قد اعتبره . س . و .

(٣) وهذا غير الاختلاف بالوجود و العدم الذي كان أحد الوجوه البديهة لأنه  
كان في الإغافل وهذا في نفس مبادئها . ثم إن هذا الوجه هو المدار عليه لأهل التحقيق  
في جميع القوى ، ففي القوى الطبيعية كما مثل به وأما في المدركات الباطنة فكساد الخيال  
في طرفة ما يبطئ مثلاً مع سلامة الذكر و التصرف الفكري كما عرض ليدو قليس  
الطبيب ، فكان يتعيل أن في يده قوماً يرمون و يلعبون ولا يفكرون ساحة فيأمر بسلامة  
فكره بلخراجهم ، و لسلامة ذكره كان يحرف الصديق من العدو ، و كساد التصرف إذا  
كان الإفة في وسط الدماغ مع سلامة التحيل و التذكر كما عرض للرجل الذي كان يخلق  
باب البيت على نفسه و يفتح الكوة و يسأل الناس هل يحبون أن يرمى البهم بشيء فإذا  
سواله بشيء رمى البهم ، ولا يتعيل شيئاً مثل ما يتعيل ذلك الطبيب ، و كان يحرف كل  
شيء يرمى به وفائدته و منفته لسلامة ذكره ، لكن لا يعلم أنه مضطرباً يصنع لفساد تصرفه  
الفكري . و قد يكون الإفة في المؤخر فيفسد الذكر مع سلامة الباقي ، هذا كله في ابتداء  
العلة ، و إمامنا الاشتداد فيسرى آفة البهيم إلى البهي لقرب مواضعها و لا يمكن الدلالة  
حيث . س . و .

(٤) لا تنوهم أن النسو بان في مثل النمر والظفروب تصحح عدم تعطف الفاني .

النامية<sup>(١)</sup> مع وجود الغازية في الحيوان بل النبات أيضاً فحكم بأن القوة النامية تنافر للقوة الغازية ؛ وكذا قد يتعد المولدة مع وجود النامية .

و الثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجنب والدفع أو القبول والحفظ . وأما مجرد<sup>(٢)</sup> اختلاف الآثر مادية و نوعاً فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة و الاعتبارات و الجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيضية نوع آخر من الفعل ، كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتأكد جوهر عقلي آخر ، و من جهة قصور ماديته الممكنة جوهر فلكي ، لكن الجهات الفاعلية لم يجر أن يكون منشأ اختلاف الآثار بالمعد ، لأن اختلاف الأشخاص بالمعد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الانفعالية من الحركات وغيرها مما لم يوجد في أول الفطرة على سبيل اللزوم .

• الذي هو النمو ، لأن النمو ازدياد الاقطار الثلاثة من الاجزاء الاصلية ، والشعر ونحوه فضل من دفع صفة البعاز المتخالي وعدم تغطى الثاني له وجه آخر - س ر ه .

(١) لا يخفى أن الحكم بانتفاء قوة دون أخرى انما يحصل من العلم بانتفاء أثر تلك دون أثره فلو اقتضى اختلاف الآثار اختلاف القوى مع ما ذكره أولاً فلا تغفل - لده .  
(٢) لا يقال : هنا يرد على المصنف فيه أيضاً فإنه اذا تحقق الجهات الكثيرة هنا ولاجلها جواز صدور الكثير من الواحد فلم لا يجوز أن يكون قوة واحدة باعتبار شرط مفيد لاثر وبانتفاء الشرط انتهى الاثر ، وهكذا نقول في التناقض : انه باعتبار شرطين متنافيين كتوقف اختفاء الحرارة للين الشح وصلابة الملح على طبيعتها .

وايضاً الاول متفوض بالادة والصورة على طريقة المصنف فيه فان تركيبها اتحادى لا اضمامي مع تحقق الانفكاك بينهما ، لا نقول : اذا كان الشرطان كحيثيتين تحليليتين أو تقييديتين اعتباريتين فلا يكفيان في اجتماع متقابلين حقيقيين ، اذ لا يكونان مكثرتين للموضوع ، و اذا كانا كحيثيتين تقييديتين اضماميتين كان بالحقيقة غرو لا بتعدد القوى اذ لا يخفى بالتعدد الا هذا ؛ فكأنكم قلتم النفس بشرط النامية فضل النمو ، وبشرط المادية فضل الفناء ، وهكذا واذا واقفتمونا في تعدد القوى فلا نزاع معكم في النسبية فان شتم سوا القوة بالشرط ، ولن شتم فسوها بالحيضية الحقيقية ، بخلاف الجهات الاعتبارية كما هي العقل الاول فانها ليست مناط التعدد في البادى ، ولذا ليس صدورها صدور الكثير من الواحد الحق الاحداث بعضها صدر بالذات وبعضها بالمرض . واما التناقض بالادة والصورة فنقول : الانفكاك في الحقيقة بين الصورة المثالية والمادة ومعالجتها بتصادمات - سره .

فإذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز <sup>(١)</sup> أن تكون النفس هي التي تفعل هذه الأفعال كلها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ؟ ثم إن سلمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهر عقلائي وهذه متعلقة بالأجسام ؛ لكن لم لا يجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدرك كقوة المحركة واحدة ؟ و إن سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز أن تكون المحركة قوة واحدة والمشهورة والغضب واحد ؟ فإن صادف الكثرة انضمت على نحو أو الأذى انضمت على نحو آخر ، وكذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة . و إن سلمنا تغايرهما لكن الحسن الظاهر قوة واحدة تفعل في آلات مختلفة أفعالا مختلفة .

وأيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية ؟ و إن سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز أن تكون الغاذية و النامية و المولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء كونه أكثر مما يتحلل منه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشوء في قبالة الزيادة ، وإذا عجز عن ذلك و حرك الغذاء إلى أعضاء ذلك المشرك ليندو هابه و يفسد منه فضل غير محتاج إليه في التقطير غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج <sup>(٢)</sup> إليه هو التوليد ، ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل إلى أن يسبغ فتحل الأجل .

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها ، وليس مبنی إثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم ، فلا مرد عليهم النقوض المشهورة .  
منها أن الحسن المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه

(١) وبإزاء هذه النوع و إن لم يكن منها لصعد القوى بل لصعد القوى عليه أن يقال : لم لا يجوز أن يكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس واحداً ؟ وكذلك المتصل وغيره واحدة ؟ وإذا قلنا في قوى مختلفة واللاتماثل متفاوتة ترسم رسوماً مختلفة كما قال بعض المتأخرين : أن الكلية والجسمية تتعوى الإدراك لا بتفاوت في المدرك كيف والوجودات بشرائها أصلاً واحد و صنعها فارد ، و بالجملة هذا الاتحاد بإزاء ذلك الاتحاد فلا عيبه فتعطين . - سره .

(٢) و می من النسخ غير محتاج إليه ولكل واحد منها وجه من كونه محتاجاً إليه أنها هو حسب النوع و كونه غير محتاج إليه إما هو بحسب الشخص . - سره .



الإدراكات مختلفة فقد بطل أصل الحجة ، وإن كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة ؟

ومنها أن القوة الباصرة لا تنصرف إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما ، فإذا جاز أن يكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المتدرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك الاختلافات المتدرجة تحت جنس واحد بعيد ؟

و أيضاً القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وإن كان بتبعية إدراك اللون ؛ فالقوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس أيضاً كما في النوع .

ومنها أن قوة التخيل تدرك أموراً متخالفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور ، فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض والإيرادات ، وذلك لما علمت أن القاعدة المذكورة لا تجري إلا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات ، فإنه إن توفقت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أعمال كثيرة ، ألا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيزه الطبيعي والسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ؛ بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط ؛ مع أنه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم ؛ وذلك لأجل اختلاف شرائط والأسباب الممثلة ، فإن مبنى هذه الإرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي ، والإمام الرلزي ، وصاحب كتاب المواقف ، وشارحه السيد الجرجاني ، وشارح المقاصد المولى التفتازاني ، وظهراتهم من أهل التكلم والبحث دون التعمق والنقوض في الأبطال العقلية ، والاستغراق في الأبحار الحكيمة .

ومن جملة ما يباهى به صاحب الملخص ويصح في هدم قاعدة الحكمة في العديد القوى وحسن ترميب الوجود في كل جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة مستدعي مبادئ مختلفة تستند إلى وحدة جمعية غسانية ، ويطن أنها بذلك تولدت واضطربت تلك القوانين وانهضت أصولها . هو قوله : أن لنا مقدمة صادقة بينية لا يشك فيها عاقل

وهي أن الحاكم على الشئين يجب أن يكون مدركا لهما ، لأن الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه ، وذلك لا يتم إلا بتصور الطرفين ، فلا بد أن يكون الحاكم يتصور لذاته الأمرين الذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم . إذا ثبت هذا فنقول : إذا أدركنا شخصا من الناس وعلمنا أنه فرد من الإنسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي ، فالحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئيا للإنسان الكلي وليس بجزئي للفرس الكلي لا بد وأن يكون مدركا لموضوع الحكم وهو جزئي ، ولمحموله وهو كلي ، فإن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات . قال : فهذه لكنة قاطعة لا يروى فيها من له قليل فهم ، ولا أدري كيف ذهل عنها الساجون مع هذا قبحهم ؟ هذا كلامه .

أقول : سبحانه الله هل وجد آدمي في العالم بلغ إلى هذه في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والنحوض في الفكر ، ثم بعد من الحق<sup>(١)</sup> هذا البعداء واحتجاب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى صي عن ملاحظة نفسه في أفعالها المختلفة بعضها من باب التفكير ، وبعضها من باب الحس ، وبعضها من باب الحركة ، ولم يعلم أن النفس هي المدرك العاقل العام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتبه الغضبان وغير ذلك . وهي الفاعلة لهذه الأفعال الكثيرة بالآلات مختلفة . ولها أيضا أفعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات ، واستعمالها للآلات إذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة ، فهي مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها وبعضها بالآلة ؟ فتدرك هذا الشخص الإنساني بالحس ، وتدرك الإنسان المقول بالذات ، ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فنقول : هذا الشخص إنسان . وكأنه بطول إلمامه وعرض مولوته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أن المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس ، ولا شعور ولا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة . وهذا من أسوء الظنون ، حيث<sup>(٢)</sup> زعم أحد أن في

(١) حتى وقع في ورطة إبطال القوى والطباع كما هو طريقة قومه الاشاعرة . ص ٥٠

(٢) أي بالقوم أن بعض الظن اثم ، وحاصل كلامه أن من الذي أكر هذا إن القوم

أيضا اعتقادهم أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس ، إلا أن الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات ، لأن الآلات تدرك للجزئيات ، والنفس لا خبر لها بالذات ولعلاقتها مجازية .

شخص واحد من الإنسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك ، أحدها يسمع ، والآخر يرى ، والثالث يثوق ، والرابع يشم ، والخامس يلمس ، والسادس يتخيل ، والسابع يتوهم ، وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف ، وبعضها يجذب ، وبعضها يدفع ، وبعضها يهضم ، وبعضها يشتهي ، وبعضها ينضب . وهكذا في سائر القوى وليس للنفس إحلااح على هذه الأفعال والانفعالات إلا إدراك ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر ذاتها ، وهذا خلاف الوجدان والبرهان .

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس .

و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية عند أفراس كلية أو جزئية ، أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان ، وأما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوماً عقلية ، والمستعمل للآلة الجزئية بالإرادة ولا بد أن يدركها .

وأيضاً البرهان قائم على أن المدرك للصورة الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس ودون آله ، إذ المدرك للشيء لا بد وأن يدرك ذاتها <sup>(١)</sup> في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه ، وليس للجسم والاقوة يقوم به إدراك ذاته ، وكل راجع إلى ذاته <sup>(٢)</sup> في إدراكه فهو روحاني ألبته . فثبت بهذه الوجوه وأمثالها أن النفس الناطقة

٥٠ ينسب دوك الجزئيات إليها . وكلام ذلك الامام يدل على أن اعتقاده في حق السابقين هذا السني الموج والرأي الحرف ، واعتقاد نفسه أيضاً كان مكملاً طول صوره حتى انكشف له المطلوب في الاواخر ، لكن معنى ادراك الجزئيات بالالات على طريقة القوم أنها منتظمة في الات ؛ وتلك الات مع ما فيها معلومة بالعضور للنفس ، لأنها تنعكس من الات الى النفس أو لا تنطبق الصور الجزئية في الجرد . وأما على طريقته فانه فهو أن اطباعها هي القوى بل قيامها بها قياماً صدوريا حين قيامها بالنفس لانها شؤونها الذاتية - سره .

(١) أي يكون ذاته حاضرة لذاته اذ الادراك هو العضور ، ولذلك يمكن له أن يقول انما يدرك بهنا الشيء والتعديق فرع تصور الطرفين - سره .

(٢) أي مدرك لذاته في ادراكه غيره - م ره .

في الإنسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعاً فلها أن تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي .

واعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية و القوة الحيوانية من المسلك الأول من الطريقين الذين ذكرناهما أنهم قالوا : وجدنا عضواً سليماً<sup>(١)</sup> فاعماله الطبيعية تختلف عن الأعمال الحسية ، فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أولاً لأن العضو لا يفعل عن القوة ، فإن كان الأول قد ثبت أن الحيوانية هي غير الطبيعية السارية في العضو ؛ لأن الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحاسة وكانت إحدى القوتين مخالفة للآخرى . فأما الثاني فباطل لأن<sup>(٢)</sup> هذه الأجسام<sup>(٣)</sup> قابلة لحصول الحر و البرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحاسة موجودة في عضو قد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكن الإدراك حاصل لوجود القوة الإدراكية مع حصول الصورة التي يقع بها الإحساس ، و بمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تباين القوى الإدراكية كالسمع والبصر والشه وغيرها .

(١) كالظم والظفر والقرن والظلف وغيرهما من الحيوان ، يفعل فيها الأعمال الطبيعية النباتية دون الحسية أو كاليد والرجل ، نحوهما ، لتخصيص الحسية بأعضاء الحسية أو كاليد المفلوجة حيث تقتل والسرع اليها الفساد فلا تخصيص ، ولكن تحصل السلامة إضافية أولاً لأن العضو لا يفعل عن القوة أي عن فعلها وهو الصور المدركة بالذات ؛ لأن القوى لما كانت حسية لا بد أن يفعل آلتها عن فعلها ولو على سبيل الأعداد كما على طريقة المصنف قدمه .

(٢) أما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فيكون المراد بالحروما منه المحسوسات بالذات لا بالعرض ، فهذه الأجسام لو باعتبار صلوحها لسراية الروح البخاري قابلة لها . وأما أن يجعل القابل مالم هو المصاحب للوجدان ، فيكون المراد بالحروم نحوه نفس كيفيات هذه الأجسام والآلات حيث لا يخلو تلك الموضوعات من تلك الأعراض ، لكن ليس المراد أنها قابلة لها بل يحس بها حتى يقال أنها موجودة للمادة ولا حضور للمادة ولا مادي عند القوة الإدراكية كما ينبغي . بل المراد أنها قابلة بالفعل لها ، فإذا كانت القوة الحاسة موجودة ووردت عليها أمثال هذه الكيفيات كان الإدراك حاصل لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فهذه صفة للإدراك وهذا هو الأظهر - مبره .

(٣) فأنها قابلة لحصول القوة الحاصلة فيها بتمام استمدادها لها فتكون قاسمة لمدركات تلك القوة غير آية عنها للمناسبة بين القابل والقبول ، وكذا بين المدرك والمدرك تدبر تفهم - م و ه .

فأنا أقول : لو كانت قوة الذوق مثلاً عين قوة الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى ؛ إذا لموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعاً ، وحيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن القوتين متخالفتان ذاتاً وحقبة .

واعتراض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط فائت . ألا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة الكيفية . وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباسر الذي وجد فيه لون ما وهياة ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها ولا لونه وهياته ؛ فقلنا أنه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة والصورة المدركة كيف كان حصول الإدراك ؛ فإن لا يلزم من عدم حصول فعل وإدراك مخصوص بموضوعه عضو آخر اختلاف القوتين .

أقول : الشروط <sup>(١)</sup> والموانع إماماً داخلية غائبة أو عرضية خارجية ، فالاختلاف في القسم الأول يوجب اختلاف القوى ، وأما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يستتبع زوالها ، بل قد ثبت في الحكمة الإلحائية أن أقوال كل طبيعة بوجبة يجب أن يكون فعلها الخاص لها إماماً دائمة أو أكثرية ، وأن طبيعة متضمن الطبايع لا يمكن أن تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبداً ، فالقوة الباصرة مثلاً لو كانت في طبيعتها إدراك الأمور أو تمثيلها ولم تدرك لتقتضين شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التثليل في طبيعتها ، والبرهان قائم على أن لا معطل في الوجود <sup>(٢)</sup> وكذا لو كان للبصر إدراك الروائح والشم

(١) المراد منها القوى كان يقال الإنسان بشرط انطق كذا ، والحيار بشرط انطق

كذا - صده .

(٢) وجهه على مشرب السلم الإلهي أن الوجود العام الامكاني المسمى بضرورة الفصل

خلل للضرورة الواحدة وهذه الضرورة تابعة لضرورة الصفات المجتعة في ضرورة الذات على وجه البساطة والجمع ؛ فلو كان في النظام الكلي للوجود الامكاني نزولاً أو صعوداً طويلاً أو عرضياً - اذ عرض الوجود من حيث كليته الواقعة في النظام الكلي بلفظ نظام كلي راجع الى طوله - لزم نقص في الوجود المتزه من كل شخص تدبر تفهم - هـ .

إدراك المبررات مثلاً ولم يتحقق لوجود مانع خارجي أو قدان شرط خارجي لزم المعالات المذكورة - وهو التعطيل في الطبائع والقوى - .

وأما الذي ذكره من حال القوة الالمنية والباصرة في عدم إدراك معالها ، والكيفيات التي تعمل في معالها ، فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج إلي شرط . فإليك قد علمت أن الصورة الملموسة بما يستوعب معلق الإدراك بها إذ لا بد في كل صورة مدركة أن تكون مجردة عن المادة ضرباً من التجرد إذ لا حضور لمادة ولا مادي عند القوة المدركة كما مر مخيفه . وليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحث من معدن حذره أن الإدراك بإضافة من القوة المدركة إلى وجود أمر خارجي ، ولا أن الإحساس <sup>(١)</sup> هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك ، ولا أيضاً عبارة عن أفعال العضو من الأمر المحسوس الذي في الخارج ، بل ذلك الأفضل من السبب الممدد لوقوع الإدراك الإحساسي ، لأن أفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس إلى مادة تعمل كيفية خاصة تؤدي إلى تبلس النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة . وبالجمله ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المدركة لا في المادة ولا في الآلة أصلاً . والذي يبين <sup>(٢)</sup> به

(١) هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك . اعلم أن آلة الإدراك

في عرفهم مثل الاعصاب والروح البخاري ولاسيما في عرف الطيبيين ، وإليه ينظر قوله : القوى التي في آلات الإدراك وديها يطلق الآلة على القوى بالنسبة إلى النفس كما مر في تعريف النفس بالكمال الأولي ، على الأول القصور ظاهر ، وعلى الثاني المراد على انطباع الصورة في القوة بنحو القيام الطولي كالمواهب والشهود . والمراد من قوله : ولا أيضاً عبارة الخ كون الإدراك اتصال الضوء بها في المادة الخارجة كما على كونه إضافة إليها أولى ، والعامل أن الاتصال بواسطة وضع معين بالقياس إلى المادة الجامعة للكيفية معدلان تغلق النفس في عالمها صورة محاكية لتلك الكيفية ، فالاحساس بطريق التعالفة كما هو رأي المصنف قده ، فانفاه بقوله : ولأن الاحساس عبارة عن حصول الصورة غير ما أثبت بقوله : وبالجمله ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء الخوان جعل الآلة نفس القوة لأن المنفى جئت القيام الطولي والثبت هو القيام الصدوري - مرده .

(٢) هذا مؤيد لكون القابل فيها مره هو القابل للصاحب للوجدان ، فتعلمن وهذا

الجهال بهم التفضيل للدليل - مرده .

تعدو القوى التي هي في آلات الإدراك أن تلك الآلات تمن شأن كل منها الاضمار بكيفية  
ينفعل به الأخرى ، وليس من شأن بعض منها أن تسبب في إدراك ما تسبب في إدراكه البعض  
الأخر ، فذلك يوجب تنايرها ومخالفتها في الطباع المسخرة للنفس .

ومن هذه الطريقة أيضاً قولهم : لو كانت القوة الحيوانية أي قوة الحس والحركة  
الإرادية هي جينها القوة النباتية لكنت النبات متحركاً بالإرادة ، لأن جسمه يمكن  
الحركة ، والقوة المحركة بالإرادة موجودة فيه ، فإذا وجد الفاعل والفعل يجب حصول  
الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة ؛ لأن الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع وطمع  
المضار في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد ؛ فلما لم يكن تلك الحركة ثبت أن القوة  
النباتية التي فينا منيرة للحيوانية .

و اعترض هاهنا بأن القوة الغاذية في كل عضو مخالف للغاذية التي في عضو آخر  
بالنوع في الطامية عندهم ؛ فمن الواجب أن تكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع  
للغاذية التي في النبات ؛ فإذن لا يلزم من قولنا أن الغاذية التي في الشجر غير قوية على  
الحركة الإرادية أن تكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم  
انصاف شيء بقدر عدم انصاف ما يخالفه في النوع .

أقول في الجواب : أن القوى<sup>(١)</sup> الغاذية التي في النباتات والحيوانات وإن كانت متخالفة

(١) لا يقال : هذا التزام الاحتراس إذا التفتت بالفصول ملة لتخالف الآثار ولا يبنى  
الاشتراك في الجنس ، لانا نقول مقصوده قد أنه لو كان اشتراك الغاذية في القوى المختلفة  
اشتراك اللفظ أو اشتراك مفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بشام ذاتيهما كانت الغاذية  
ولصامة واحدة ، وكانت التخذية مبادرة من الحساسة ، والحس والحركة من الغاذية  
بان تكون الطبيعة العامة في نفسها مختلفة لا بمجرد الفصول نظير البياض فلان تخريق نور الحس  
الذي هو من فصله ينسب إلى جنسه الذي هو اللون ، لان وجودها واحد ون تعدد مفهومها  
وأما إذا كان اشتراكها في اشتراك جنس متصل كاشتراك جنس المركبات حيث يؤخذ بوجه  
يكون متصلاً كما في الجوهر وقابل الابداد والجسم النامي والحساس حيث أنها أمور متعددة  
إذا اخذت شرط لا متصلة ، وإن كانت في بعض المواضع من وجه موجودة بوجود واحد  
كما أشار إليه بقوله : وأما أن هذه القوى الجنسية والفصلية الخ فضل الحس والحركة أن  
كان مستنداً إلى ذلك الجنس المشترك الحاصل كل النبات أيضاً حساً متحركاً لوجوه

بالنوع لكنّها كلها مشتركة في الجنس ؛ ليس إطلاقاً لقوة الفذائية عليها بالاشتراك اللعطي ، وذلك لأنّ القوى معروف بأفعالها فإنّها اشتركت الأفاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك ، فحينئذ إذا كانت النفس الغازية التي في الحيوان مشتركة للنفس الغازية التي في النبات وقد زادت عليها بضم الحس والحركة الإرادية فكانت مشتركة على قوة أخرى كمالية هي مبدء فصلها المميز لها عن المشاركات النبوية . ولما أنّ هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متعددة أينما كانت فذلك مطلب وسيأتي القول في ذلك . والحق عندنا أنّ النفس هي المدركة لجميع الإدراكات بجميع المدركات وهي للحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية ، وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك ، لأنّ القوة العالية لا تفضل الفعل الدنسى إلا بتوسط ، ألا ترى أنّ المزاويل للتحريك المكاني أو الوضعي لا بد وأن يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاويل للتحريك الشهوي ؛ بل الانتقال الفكري أرفع قدراً من التجسم ، وأنّ المباشر للإدراك مطلقاً لا بد وأن يكون قوى مجردة على تفاوت مجرّدها بحسب تفاوت إدراكها ؛ فالعقلية أشدّ ارتداداً وأعلى مقاماً ، والحسية سيما اللمسية منها أدون درجة وأشدّ هبوطاً من الجميع ، فإنّ كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة ، وكلّ طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفككة ؛ سواء أكانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به ، فالغازية على اختلاف أنواعها خفيفة واحدة ، سواء أكانت نفساً على وحدة أو قوة من قوى نفس أو جزءاً من أجزاء نفس . وكذا اللامسة على اختلافها

فيه أيضاً والالتبّ الداعي فنوان الجنسية والعقلية ملقى ، والمراد تحصلها النوى ، هذا كله على منبأ القوم . وأما على منبأه فبما يأتي من تعدد الغازية والنامية أن القوى بساطت فانتظر .

وأيضاً قد مرّ أنّ الاختلاف بالجنس في الآثار يوجب تعدد البادئ عندهم ، فآثار الغازية متحدة بالجنس فهي مستتمة إلى الغازية المتحدة بالجنس ، والحس والحركة الإرادية متحالمان لا تآثر المادية جنساً فيستندان إلى مبدء آخر بالاشتراك اللعطي ، بل ليس بالاشتراك المنوي بين هويتين مختلفتين يتنام اللات - حده .



طبيعتاً واحدة ، سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخراطين ، فإنّ بعضها الحيوانية هي اللامسة  
بينها أو فوقه وجوده من قوى النفس الحيوانية أو الإلحائية أو جزئاً من أجزائها المعنوية . وهكذا  
الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة ، فكما أنّ قوة الإبصار وإن لم تكن أنها متخالفة  
الأصناف في أنواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة ، فكذا قوة السمع والشم  
والذوق والتغذية والتمية وغيرها من القوى الحيوانية ، سواء وجدت مجتمعة في قوة  
جامعة لها أو متفرقة ، مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة  
في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان ببطلسيا . وكذلك النفس الناطقة التي للإنسان  
جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة ، لا بمعنى أنّ تلك الآلات هي  
المبادئ للإدراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط والاستخدام  
بل النفس هي حس الحواس كلّها ، والمباشرة للمحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية ،  
لأنها ذات مقامات وهوالم ثلاثة : العقل ، والخيال ، والحس ، وسيرد عليك إيضاح في  
مستقبل الكلام .

وليس لقائل أن يقول : (١) إنّ التنفذي والنموي كانا من أفعال النفس لكأن النفس  
شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة واليهيم ؛ فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع  
مراتب الاستحالة للغذاء ، وجميع الأعضاء على التفصيل علماً بدنياً ، والتالي باطل ،  
فعلينا أن الفاعل لهذه الأفعال قوة عديدة الشعور بهذه الآثار .

ولما قيل : يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك  
الشعور ما يبقى مستمر ، لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفعال بسبب لبيان النفس لها ،  
كما أنّ الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبقى في حفظه شيء  
منها ، فكذا ههنا لأن ذلك يؤدي إلى السفطة ، فإن جاز كوننا عالين بجميع الاستحالات  
والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد المعنوية التي يستحيل إلينا الغذاء مع أننا لا

(١) هذا القائل توهم أن النفس محدودة وجودها بسالم التجرد ، وأنها منفصلة  
عن عالم التدنس ، واستبعد كون شيء واحداً مجرداً منزهاً ومادياً يولم بهم الوحدة الجمعية  
الشخصية للنفس ليتصور كونها بوحدةها الجمعية لها مقام التجرد والتدنس كليهما معاً .

بعد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العلمي عالم بجميع الدقائق و إن كل لا يجد من نفسه ذلك .

بل لما أقول : وهو يحتاج إلى تمهيد أمور :

أحدها أن العلم قد يكون فعلياً ؛ وقد يكون افتضالياً ، والعلم الفعلي قد يكون سبباً للمعلول ؛ وقد يكون عين<sup>(١)</sup> للمعلول حتى يكون وجود المعلول عينه هو علم العلة به ، وبالعلة كل الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول ، فهذا أصل .

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدة والضعف ، وغاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهيولي والحركة والمقتلر والمدو ، واسم العلم لا يقع إلا على الوجود الذي هو من باب الصورة ،<sup>(٢)</sup> لا الذي من باب المادة وما ينصرف فيها ويستغرق جوهره في خواصها . وقد علمت أننا أيضاً أن الجسمية والامتداد المكاني أو الزماني أمور يتشابه فيها الوجود مع عدم ، والوحدة مع الكثرة ، والجسمية مع الفرقة ، وذلك الاشتباه يمنع عن الحضور الجمعي والشعوري ، ويكون مناط المجهولية ، فهذا أصل آخر .

(١) وهذا كما أن أهل الاشراف يجعلونه تعالى ماعلا بالرضا ويعملون عليه تعالى بالاشياء عين وجود الاشياء فهل لنا ليس العلم فلياً بمعنى سبب الفعل بل بمعنى انه عين الفعل - سره .

(٢) المراد بهامابه الشيء بالفعل وهو التقدير المشترك بين معاني الصورة أو المراد بها كل معنى بالفعل يصلح أن يعقل . قال الشيخ في الهيات الشما : قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى ، وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات والاغراض صوراً ، ويقال صورة لما يقوم به المادة بالفعل فلا يكون حيث الجواهر العقلية والاغراض صوراً ، ويقال صورة لما تكمل به المادة وإن لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بانطباع ، ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالمنفعة من الاشكال وغيرها ، ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولقطعه ولجميع ذلك ، ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء أيضاً انتهى .

فالعلم في قوته : واسم العلم يشمل الشعوري والهيولي لكن الصورة في انه ولي ماضي وجوده للمالم لا للمادة ، وبين الصورتين فروق تامة ، وتعمرت في مرحلة العقل والمقول من الامور العامة - سره .

ثم إن الشيء قد يكون علماً ولا يكون معلوماً ؛ وقد يكون معلوماً ولا يكون علماً .

و عبارة اخرى العلم قد يكون أخص من المعلوم والمعلوم أقوى وأظهر من العلم به ؛ وقد يكون بالعكس .

بيان إن الوجود إذا كان في غاية الجلالة و العظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته ، وإن كانت ذاته علماً بذاته ومعلوماً لذاته ، كالواجب تعالى وما يقرب منه من المقول الصريحة ، فالوجود هاهنا علم ولا يكون معلوماً لغيره ، وأن الوجود إذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ، ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى الأولى وما يقرب منها ، فالمصورة هاهنا <sup>(١)</sup> أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأول ، والصورة الحاصلة <sup>(٢)</sup> هاهنا علم والمعلوم ليس بعلم ، و في الأول المعلوم علم في نفسه ، وعلمنا به ليس علماً به بل بوجه <sup>(٣)</sup> من وجوهه .

إذا تقررت هذه الأصول فنقول : إن النفس التي لنا إذا فرض كونها مبدأ لجميع الإدراكات والتحرركات الحيوانية والنباتية حتى الجنب والإحالة والدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة ، وقولهم : العلم بالعلّة يوجب <sup>(٤)</sup> العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلّة إذا كان عين وجودها كان <sup>(١)</sup> هذا ينظر إلى العبارة الأخرى وثاني شطري التفرع لتقابل الشطر الأول من العبارة الأولى قد اُخبر وهو قوله والمعلوم ليس بعلم - سره .

<sup>(٢)</sup> أي الصورة الحاصلة من الهيولى التي لها ضلبة وكساية لا دخل لها في حقيقة المعلوم الذي هو قوة محضة ونقص صرف ، فمن ضلته لا حكاية تلك الصورة كما أنه في الأول من كسائية المعلوم لذاته لم تكن الصورة تعاكبه ، فظهر أن هاهنا العلم أقوى من المعلوم ؛ وفي الأول المعلوم أقوى من علم الغير به وإن كان نفس ذاته علماً لذاته - سره .

<sup>(٣)</sup> كما أن نفس العلم أيضاً وجه من وجوهه تدبر تفهم - سره .

<sup>(٤)</sup> والحق أن النفس من حيث كونها فاعلة للأفاعيل الطبيعية لا علم لها بذاتها ولذلك لا علم لها بأفعالها فان العلم بالعلّة إذا كان موجباً للعلم بالمعلول كان عدم العلم بالعلّة موجباً لعدم العلم بالمعلول أيضاً ، فان عدم العلّة علة لعدم المعلول وأما بيان أن النفس لا علم لها بذاتها من حيث كونها علة للأفاعيل الطبيعية فهو أن النفس من هذه العينة هي :

مقتضاه <sup>(١)</sup> كون العلم بالمعلول عين وجوده ؛ وإذا كان وجود المعلول كلاً وجوه لمعية النفس ، والخصة كان العلم به كلاً علم به . وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم إن العقل الأول يجهل بأشياء جهلاً <sup>(٢)</sup> هو <sup>(٣)</sup> أشرف من العلم بها ، وليس جميع أفعال النفس الطبيعية لانها من مراتبها التازلة بذاتها دائية في علوها وعالية فعدنوها ، والطبيعة لا علم لها بذاتها بأفعا عليها وهو ظاهر فتدبر - لره .

(١) قد سلم أن العلم بالعلة متحقق لكن العلم بالمعلول ليس متحققاً إذ لا يطلق اسم العلم هاهنا ، والاولى أن يقال : العلم بالعلة ليس متحققاً بحسب هذه المرتبة الدينية التي عالية النفس فيها فإن النفس فاعل بالطبع بالنسبة إلى أفعالها الطبيعية بين فاعلية القوى الطبيعية ، إذ لابد وأن يكون لها مقام تنصف بصفات الطبائع أيضاً . وأما بالنسبة إلى نفس هذه القوى وإن كانت فاعلة بالرضا لكن علمها بها حضوري بسيط ، فإن علمها بوجوداتها للقوى في مقام ذاتها بنحو أبسط وأعلى نظير العلم الكمالى الاجمالى بالأشياء في الفاعل بالرضا الحقيقى الواجبى ، وعلمها بأبعاد وجودات القوى في مقام القوى ، نظير علمه التفصيلى بالأشياء بنفس وجوداتها لأن القوى هاهنا كالأشياء هناك في كونها روابط مصونة بالعالم - سره .

(٢) فإن وجود العقل الأول بينه ليس مرتبة وجود تلك الأشياء الجبولة ، وإذا كان وجودها هو العلم بها كوجوده عدم العلم بها وهو الجهل بها ، ولا ريب أن هذا الجهل وهو وجود العقل الأول أشرف من العلم بها ، وهو وجود تلك الأشياء فاعل - لره .

(٣) لأن هذا الجهل قدان تلك المرتبة التشابكة بالاعتماد عن مرتبة العقل الأول وإن كان فيه تلك المرتبة بوجه أعلى ، وهذه المرتبة العقلية عين عدم تلك المرتبة الدينية وذلك لعدم هو الجهل ، وذلك الجهل هو البعد لجميع الموجودات فكان أشرف من العلم الذى هو وجود تلك المرتبة الدينية ، ويمكن حل كلام الفيلسوف على أن العقل الأول يجهل مادون الأول تعالى ، ولا خبر له مما سواه لاستراقه في مشاهدة جماله وجلاله ، ولا شك أن الجهل بما سواه تعالى أشرف من العلم بها ، وقد ورد أن الله تعالى خلقاً لا يعلمون أنه خلق آدم ولا إبليس .

وجه آخر أنسب بذهب المشايخ هو أن الموجودات الطبيعية من حيث هي طبيعة ليست علماً للعقل حيث أن وجوداتها للبلدة ، وأما واقعة في النية من حيث التباعد الكمالى والتباعد الزمانى ، وبث العلم على الوجود الصورى النوى والعضود والجمعية فلو كانت حائزاً التمييز علم العقل . تمهي معلومة له بواسطة الصور المرسمة بل القائمة بذاته قياماً حورياً بل معلومة بالذات بمعنى آخر لأن العلوم حاصل صورته عند العالم وهذا يصح على ذى الصورة لأعلى الصورة سيما أن الصورة آلة للحاظ ذى الصورة وليست ملحوظة بالذات - سره .

كالكتابة والمشي والأكل والشرب وسائر الأفعال الاختيارية التي يتقنها علم وإرادة  
 ذاتتان على النفس ، فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولاً للنفس و لم تصدق النفس  
 بذاتها تصديقاً يقينياً أو ظاهرياً أو تخيلياً أو جهلياً لم يصدر عنها فعل شيء من تلك  
 الأفعال . و أمّا الأفعال البدنية فليس حصولها من النفس إلا بتبعية شعورها بذاتها الذي  
 هو عين ذاتها بتبعية عنقها الكمال ذاتها المتضمنة لشعورها الجبلي لتوايح ذاتها شوقاً تابعاً للشوق  
 إلى مبدئها الأصلي ، وهذه المعاني و إن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور<sup>(١)</sup>  
 البصيرة والكشف ، ولذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلاً عن المجادلين والمقلّدين .  
 و مما ينبّه على ما ذكرناه من أن قوة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجوه  
 التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية ، والنباتية ، والطبيعية ، هو أنه لو لم  
 يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتصال لم يتألم بتغيير المزاج عند أدنى مثير  
 من حرّ أو برد أو حركة أو تعب أو جوب ربيع مشوش ، إلى غير ذلك من الأمور التي  
 ليست من الأمور النفسانية كالمخوفات ، والمبشرات ، والانهيارات ، و ما يجري مجراها ،  
 وكذا ينبغي أن تتأذى النفس من غرق الاتصال و البراحات تأذيّاً جزئياً في الحال ، وكان  
 يجب أن يكون جميع الآلام ، و المؤذيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة ،  
 و خطر المال ، و سوء الآخرة ، و لم يكن المرض و غرق الاتصال مؤلماً في الحال ، لكن  
 التوالي باطلة ، فلم أن النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والإدراكات لسراية قوتها  
 إلى معدن الطبيعة فصارت محلاً لهذه المعانات والآلام ، و عرضة لهذه البليّات والأمراض ،  
 بل الموت أيضاً ولرو عليها من جهة ورودها إلى هذا العالم بخير الله ، ولها بوارد على محل  
 الإيمان و المعرفة بالله واليوم الآخر ، و إنسا يرد على محل الجهل و الظلمة والحركة  
 و الاستحالة .

و من الشواهد الدالة على أن النفس بذاتها فاعلة لأفعال الطبيعة من الجذب

(١) أي البصيرة القلبية و كتف العقل المتور بنور البصيرة القلبية المعامل من

المجاهدات والرياضات اللازمة للتوجه إلى مبدء أنوار العلم ومنها = مره .

و الدفع وغيرها إن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الإحالة والهضم والدفع <sup>(١)</sup> بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرارة فائه يجد نفسه مقصورة عن سائر الأمور الإدراكية ، وما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال واستغراقها فيها ، فلا جرم تنقطع عن سائر الأفعال ، ثم إذا فرغ من ذلك توجهت النفس إلى مقامها الخاص الذي يقع فيه الأفعال الإدراكية والله أعلم .



(١) دون الجلب فانه غير مطلوب للطبيعة بل مضر بحال المريض متضرر منه الطبع - جزء .

## الباب الثالث

في ذكر القوى النبائية و أفعالها و أحوالها وفيه فصول :

### فصل (١)

في أقسام تلك القوى بالوجه الكلي

إن القوى النبائية : إما أن تكون مخدومة ، وإما أن تكون خادمة ، وأما التي لها درجة الاستخدام . فإما أن يكون فعلها و مصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع . أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته . أما القوة التي تعمل لأجل بقاء الشخص فهي الفاذية ، وحدثها <sup>(١)</sup> أنها قوة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذى لتورده بدلها يتحلل . وأما التي تعمل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية <sup>(٢)</sup> ، وهي التي تزيد في أقطار الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشوء ، وإتسا يقع هذا الفعل منه بما يورده العاذية زيادة على البذل عما

(١) لا يخفى عليك ان تذكرت ما علقناه على أوائل السفر الاول في مشاركة العدد والبرهان أن هذا وكذا احد النامية حد هو تمام البرهان ، كما أنه اذا اقتصر وقيل الفاذية قوة تورد البذل لما يتحلل كحد هو مبدأ البرهان ، واذا قيل هي قوة تحيل العلة المشابهة جوهر المتغذى كحد هو نتيجة البرهان - سره -

(٢) قال البيهقي وه : القياس يقتضي أن يقال النشوة لكن راعوا مشاكلة العاذية . أقول : هذا من رموزهم الى ما حققه الحنفية منه من أن البدن مرتبة من النفس ، فوصلوا القوة بصفة الجسم للاشارة الى نحو اتحاد بينهما ، وهذا نظير ما استنبطنا منه أيضا ذلك الاتحاد من قولهم القدرة كيفية غسانية والحال أنها كيفية قائمة بالقوة النشوة في المضلات ، فلولا أنها مرتبة من النفس لم تكن كيميشتها كيفية النفس فاستقم كما أمرت - س و ه -

يتحلل ، فالغاذية تستخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ، ولكن ليس كل زيادة في الأقطار نمواً فإن السمن بعد<sup>(١)</sup> سن الوقوف ليس نمواً ، والهزال في سن النمو ليس ذبولاً . بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب ، ومقابلته الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة .

فإن قلت : فالفاعل في السمن والهزال أي قوة من القوى ، إذ لا بد لكل فعل وحركة من فاعل وحركة .

قلنا : الفاعل فيهما أيضاً هو تلك القوة ، لأجل إحداهما قاسراً لهما حر كتان فسرقتان ، وقدر أن الفاعل في الحركة القسرية أيضاً طبيعة ذلك المقصور وقومه ، لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان محركها محركاً بالذات لا بغير قاسر ، فهنا اسم النامية إنما يقع على هذه القوة النباتية إذا كان محركها للجسد في تزايد الأقطار محركاً طبيعياً ، لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن أو حرارة مفرطة في الهزال . ثم إن فعل الغاذية إنما يتم بأمر ثلاثة الأول محصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو . والثاني مصيره جزءاً للعضو . والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدم ، وقد نخل بالأول كما في عدم<sup>(٢)</sup> الغذاء و بالثاني كما في استسقاء اللحمي . وبالثالث كما في البرص وغيره ، وحكموا بأن غاذية كل عضو مخالف لغاذية العضو الآخر ، إذ لو اتحدت طبيائهما لاتحدت أفعالها ، وهذا صحيح . ولأينا في ممدوها وتخالفا وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المتفتية لهذه القوى وأما اللتان<sup>(٣)</sup> لبقاء

(١) أي بعد الشروع في سن الوقوف فكانه قال من سن الوقوف إلى آخر العمر ، ثم أنه خصه بالذكر مع أن السمن قبل الوقوف أيضاً ليس نمواً . لأن الفرق في مورد الانفكاك أوضح والهزال في سن الوقوف والذبول - سده .

(٢) أي في السنة التي يسمى أطروقيا - سده .

(٣) لما كانتا في الواقع اتين ذكر هذه العبارة المشتركة بتقديم ذكرهما لتصديرهما بكلمة أما التفصيلية مع أنه لم يخدم أن البقي للنوع اتان ، ثم أن كون المولدة لبقاء النوع لا لبقاء الشخص ظاهر ؛ وفي كون الحودة كذلك غفاه ، وربما يترأى أنها لبقاء



النوع ، فأوليها المولدة ، وهي التي تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمغذي وتودعه قوة من سنخه . وثانيتهما المصورة وهي التي تفيد المنى بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات بإذن الله تعالى . وأما الخادمة فهي قوى أربع تخدم الفاذية ، وهي الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة . أما الجاذبة فوجودها في بعض الأعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالملاحظة ، وفي غيرها معلوم بالقياس .

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلباً حتى يكون رأسه إلى السفلى ورجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء ويزدود الطعام ؛ وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين خيلين إلى فوق ليست طبيعية بل قسرية ، والحركة القسرية إما بجذب جاذب أو دفع دافع ، والثاني باطل في هذا الوضع ، فبقي المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها .

وأيضاً إذا تجد للمري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم ، وكذا يجدهما عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى أن الكبد أيضاً يجذبها من المعدة للذائتها و قربها من طبيعة القوة . وأيضاً حتى تغذي الإنسان غذاءً وتناول بعده غذاءً حلواً واستعمل التي يجد أن الحلو يخرج أخيراً ، وذلك يجذب المعدة إياه إلى قعرها ، وكذا حال الرحم في جذب المنى بل الإحليل عند خلوه من الفضول ، وشدة اشتياق المرأة إلى الوفاق ، ولذلك أن قوماً من الفلاسفة سمو الرحم حيواناً مهتافاً إلى المنى وذلك لشدة جذب له .

وأما الثاني فنقول : إن الدم إذا تكون في الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاثة

الشخص فإن المادة محتاجة إلى الصور التي في المظاهر المروية والأصباغ واللحوم وغيرها ، وليس احتياج المادة الشخصية إلى هذه الصور وإلى التي في مادة النبات كالاحتياج إلى الرطوبة النوية مثلاً بل لا احتياج إليها لبقاء الشخص بالضرورة . والجواب أن المراد بصور يصلها الصورة الاشكال والتخاطيط التي في الأمراد أمثال ، ولولا هالم يبق النوع فهذا كالعلاقات للنوع بوسيلة المادة أنها لولا هالم يكن المعلوم ، فكما أنه لولا المولدة لم يبق النوع لأنه لم يبق الشخص ، وكذلك لولا الصورة وتصوير هالم يبق النوع ولم يتميز نوع من نوع ، لأنه لم يبق الشخص إذ فرض أن الفاذية باقية وكلها يشغل من شخص الجسم بتدراك بالفاذية ، ولوقيل : لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصفها البدئية قد آل إلى هدم بقاء النوع - مرد .

الأخر أعني الصفراء والسوداء والبلغم . ثم إن كل واحدة منها يتميز عن الآخر ونصب<sup>(١)</sup> إلى عضو معين ، ولولا أن في كل<sup>(٢)</sup> من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة العطلية لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ، ولاستحال أن ينص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصاً<sup>(٣)</sup> أكثر ، فهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة لجسمة الأعضاء .

وأما القوة الماسكة فوجودها في المعدة و الرحم مشاهدة بالتفريح ، و في غيرها معلوم بالبرهان . أما المعدة فإننا أعطينا حيواناً غذاءاً رطباً أو يابساً ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة منسجمة له من جميع الجواب . وأما الرحم فإننا اجتنب إليه المنى يرى منضماً إليهما تضاماً شديداً من جميع الجواب منطبق الدم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل ، ولو أنك شقت من الحيوان العامل من أسفل السرة إلى نحو الفرج ، وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر .

و أما الحجة على وجود الماسكة في غيرها من الأعضاء ؛ فهو أن الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية والمائية عليها ، ولا بد في إمساكها في زمان الانضمام . فهو حركة استعالية واقعة بعد التجذب إلى مواضع الأعضاء . من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء

(١) لا عضومين للبلغم كما للبروتين من الطحال والبرادة ، بل مثبت في سائر الأعضاء لرطبتها فلا يطفئها الحركة ؛ وإن يستعمل عند حوز الغذاء في البدن إلى الدم . اللهم إلا أن يراد انصباب قدر منه إلى العماغ ليعدل في تظيته وكذا الرية - س و ه .

(٢) ان قلت : ما يجب أن يصحق حاملنا انما هو التميز ، وأما ان هذا التميز لا بد أن يكون بالغاذية فلا ؛ اذ لعله يحصل بقوة ميرة . قلنا : الجاذبة تنفي عن الميرة لانه اذا جذبت جاذبة الطحال السوداء ، وجاذبة البرادة الصفراء مثلاً يلزمه التميز ؛ لوجود قوة لاجتناج اليه فضل مطلق بخلاف الجاذبة ؛ لانها ضرورية في جميع الأعضاء ، فالميرة في الكبد لا ينفي عنها فتأمل . ثم انه لا يحصل كمال التميز و تمام الانضمام ؛ اذ لابد أن يبقى في الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب تارية الصفراء ، ويسهل التنفيذ في المجارى النسيجية ، و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه - س و ه .

(٣) احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد في مجرى البرادة -

س و ه .

والشراب ، لأنها لرطوبتها وميعاتها ورقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلفة .  
وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة ؛ وأمسكته الماسكة إلى قوائم مهيأ للفعل  
المفيدة فيه ، وإلى مزاج صالح للاستعالة إلى العضوية بالفعل ، وهذه القوة غير الفازية عند  
المحققين .

قيل في بيان الفرق بينهما : أن القوة الهاضمة يتبدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة  
وابتداء فعل الماسكة ؛ فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم ؛ وأمسكته ماسكة ذلك  
العضو ، فللم صورة نوعية ، وإذا صار شيئاً بالعضو قد دخلت عنه تلك الصورة ، وحدتته  
صورة أخرى ؛ فيكون كوناً للصورة العضوية ، وفساداً للصورة الدموية ، وهكذا الكون  
والفساد إما يحصل بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للدعوة في  
النقصان ، وللعضوية في الاشتداد ، وهكذا لا يزال الأول في الانتقام ، والثاني في  
الاشتداد إلى أن يطل الصورة الدموية ، ويحدث الصورة العضوية . فهاتان حالتان : سابقة وهي  
التي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية . ولأجله هي حصول الصورة العضوية ، فالأولى  
فعل القوة الهاضمة ، والثانية فعل القوة الفازية . فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل  
عضو وغاذيته .

واقترن عليه بوجهين : الأول أن الهاضمة حركة للفناء في الكيف إلى الصورة  
المعادية لصورة العضو ، وكل ما حركة شيئاً إلى شيء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه ؛  
فالهاضمة هي الموصلة للفناء إلى الصورة العضوية ، فإذن الفاعل للفعلين قوة واحدة ،  
والكبرى ظاهرة فإن ما حركة شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية الحركة ، والبسنى  
بكونه غاية أن المقصود الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء . والثاني أن هاضمة كل  
عضو لا شك أنها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد قبول الصورة العضوية ، ولذلك  
الاستعداد مراتب في القوة والضعف ، وليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى  
من الآخر ؛ فإذا حصل كمال الاستعداد والغاية غاضت تلك الصورة عن واجب الصورة ،  
وإذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية ، فلا فرق إذن بين الهاضمة والغاذية .

أقول: أما الجواب عن الأول<sup>(١)</sup> فهو أن لكل حركة غائية عاتين فاعلة وباعثة، ولها أيضاً غايتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة، وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لأجله، وهما مختلفان فلا بد لكهما من قوتين فالغائية هي التي فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ والنضج، و مجرد الطبخ والنضج لا يستلزم أن يكون على وجه يكون طريقاً إلى استمداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة الضوية، فالتى تسوق المادة لأجل فرض مخصوص؛ وغاية مطلوبة غير التي تسوقها لا إلى فرض، ألا ترى أن في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة، وهي القوة التي تميل بالعضلة والمضغ إلى جهة من الجهات؛ لا لفرض وقوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص وهي الباعثة، فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو من ضرورات الحركة، والفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أخرى غير نفس الحد المذكور، وهي التي يكون المقصود الأصلي من تلك الحركة، ورفع الوصول لأجلها، وهي غير الوصول وإن لم تنفك عنه فرضاً. فهكذا الحال فيما نحن فيه؛ فإن الحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لمركتها نحو الصورة الضوية على وجه يصلح للشخص المقتضي في كماله الشخصي والنوعي.

(١) توضيح الظاهر أن الغاية قد يراد بها ما انتهت إليه الحركة، وقد يراد بها ما لأجله الحركة، ولما كانتا متمايزتين مختلفتين استعدتا قوتين مختلفتين كما استعدتا في الحيوان شوقية وعاملة؛ فالعاملة غايتها دائماً - وإن كان في الفضل المسمى بالبيت والجفاف - حاصلة لأنها كانت طبيعة شأها الاتصال إلى حتم مخصوص؛ وهما إعلان وظيفتها كغادة فوض إليها أمر مخصوص؛ وهي تحمل ما طلبنا منها؛ فليس المطلوب منها حصول الدامى والنرض كلفاء الصديق مثلاً؛ فوظيفة طيعة الصبر البلى على رأس زيد أن يصل إلى ذلك الحد أعنى الرأس ويشبهه، وكذا وظيفة الساملة النبع في حمل اليد أن يطش ويقع على عضو من أعضاء البنفس. وأما أن ذلك الشج أو البطش وبالجملة الوصول إليه للتنشئ لقلب الشاج والباطش ولا تقياد زيد واختاره فهو ما لأجله الفضل، وهو وظيفة الشوقية؛ فكما كانتا غايتين مختلفتين واستعدتا مبدئين كذلك في تينك القوتين الباتيتين؛ فالهاضة تحرك البادة إلى نهاية مخصوصة هي ذوال الصورة الضوية والفاضة تحرك لأجل حصول الصورة الضوية - س - و - .

و أما الجواب عن الثاني فنقول : إنَّ المبدء الفيلسوف لجميع صور الكائنات وإن كان أمراً آخر أجل من هذه المبادئ الفاعلة و الباعثة ؛ لكن لتعالیه عن هذه التغيرات و التجددات لا بد في كل فعل جسماني من قاعل مزاوِل ؛ لا متناهِ صدور هذه الأفاعيل المتجددة المتغيرة عن قاعل ثابت يري من التجدد ، رفيع عن التعبير ، و لو كفى في صدور هذه التغيرات و التصورات مجرد الاستعداد للقوايل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبائع و القوى و النفوس في حرارة النار ، و برودة الماء ، و يبوسة الأرض ، و حفظ المعادن ، و نمو النبات ، و حركات الحيوان ، بل يكفي أفعالات البيولي ، على أن كل<sup>(١)</sup> أفعال<sup>(٢)</sup> و استعداد في مادة تابع لفعل فاعل ؛ لما مر من أن كل قوة و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب ، و كما لا يمكن استناد الأفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكررة في الأفعال ؛ كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكررة في الفعل . و قد مر في مباحث الملة و المعلول أن الفعل الكلي يحتاج إلى فاعل كلي ، و الفعل الجزئي يحتاج إلى فاعل جزئي ، فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب ، وهذا التصور يصدر عن هذا المصور ، و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه ، و القاعل العقلي لم يكن فاعلاً بالذات إلا لفعل معقول ، والله ولي الهداية .

(١) وذلك لأنه لا يميز في صرف الشيء ؛ فلا يميز في صرف القوة والاستعداد ؛ فلا بد وأن يختلف ما به الاستعداد حتى يختلف استعدادات بالاستعدادات بذلك ؛ فإذ جميع الكائنات للناصر بل مادتها الأولى هي البيولي وهي واحدة فتخصصها صورة الحنطة أو الشعير تخصص لا تخصص ؛ فالاستعداد بها هو الناصر لكن إذا كان ما به استعدادها ثارة صورة الحنطة السابقة استعدت لصورة الحنطة اللاحقة ، وإذا كان ما به استعدادها ثارة أخرى صورة الشعير السابقة استعدت لصورة الشعير اللاحقة وهكذا إذا قل الكلام إلى السويق ، والتسلسل ثماني جاز بل واجب عليهم لتلا يلزم انقطاع الفيض لولاه ، وهكذا في الصور المرتبة الطولية لمادة واحدة كالسني اذ بانضمام كل ما به استعداد كالملقة أو البضة يختلف استعداد الاستعداد . . .

(٢) لما كان بطلان اللازم من المتعرض منظوراً فيه لعدم قوله بفعل غيره تعالى بل أفعالات المواد كافية عنه في الإفضاء قال ان كل أفعال الخ - م ر .

## فصل (٢)

في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة و الإشارة إلى وجود الدافعة ، والتنبيه على كفاير هذه الأربع ، وتعيين آلاتها من الأعضاء

أما فعل الهاضمة فاعلم أن المنة مركب من جوهرين: أحدهما صالح لأن يتشبث بالمتعدي ، والثاني غير صالح لذلك ، فلها في كل منهما فعل خاص ، أما فعلها في الأول فما مضى ، وأما في الثاني فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة . وفعل الهاضمة في الأول: الترقيق ، وفي الثاني: التليظ ، وفي الثالث: التقطيع ، لا يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعاً ، فلما ذابجملت التليظ أحد الأمور المسهلة للدفع ؛ لأننا نقول: إن الرقيق قد يشر به جرم المعدة فيبقى تلك الأجزاء المتشعبة فيه ولا يندفع ، وأما إذا غلظت لم يشر بها المضو فلا جرم يندفع بالكلية .

و أما الدافعة فيدل على ثبوتها أمران : خاصي<sup>(١)</sup> وعامي .

الأول إنك ترى المعدة عند التقى كأنها تفتتح من موضعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء ، وترى عند التبرز مثل ما ذكرناه ، ومعونة الأحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى إنه قد ينخلع الماء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة . والثاني إن الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطاً بالأخلاق الثلاثة ، فيأخذ كل عضو ما يلائمه ؛ فلولا بدفع ما بنا فيه لبقي المتنافي عنده ، ولم ينخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاق الفاسدة الممرضة ، واللازم باطل . ثبت وجود القوة الدافعة ، فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة في البدن أعنى الجذب ، والإمساك ، والإحالة ، والدفع ، فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار ؛ بأن يكون تلك القوة جاذبة عند إيراد الطعام ، وماسكة له بعد الإزدياد ، وخفيضة له عند الإمساك ، ودافعة للفضل المستغني عنه ، لا لما قيل إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فإنه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه . بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفة إما متضادة كالجذب

(١) أي أحدهما خاص بالمعدة والأمعاء ؛ والآخر عام لكل الأعضاء - س ر ه .

والدفع ، وإما يتفك بعضها عن البعض ؛ فقد يكون العضو <sup>(١)</sup> ضعيفاً في أحد هذه الأربع ، ونوعاً في غيره ، ولولا تمايز هذه المبادئ لاهتطل ذلك .

وأما آلات هذه القوى فالتقوى الجاذبة آلتها الليف المتطاوّل ، والماسكة آلتها الليف المورّب ، والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض . هذا ما قالوه ، وظاهر أن المراد منه أن في معظمات هذه الأفعال يحتاج إلى تلك الأعصاب ؛ فإن جاذبة كل عضو أو ماسكة أو دافعة يحتاج إلى آلة عصبية ، لا أن جاذبة كل ندة من العضو يحتاج إلى ليف متطاوّل ، و دافعة إلى ليف مستعرض .

فعلی هذا ادفع ما قيل فيه إما أولاً فبان لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه ، وإما ثانياً فبان الرطوبة البليدية تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجرم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلاً .

وإما ثالثاً فبان كلاً من شطأيا الليف غير مركبة من الليف وإلا لتسلست الليفات إلى غيرانها ، مع أن فيها هذه القوى .

وإما رابعاً فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاوّل مع أنه يجذب ، وكذا الليف المتطاوّل ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل ، وذلك لما سبق من أن الحاجة إلى هذه الآلات في معظمات الجنب والإمساك والهضم والدفع وجلالها ، لاني رقاتها و جزئياتها المنخرطة في ملك المعظمات المندرجة فيها ؛ فإن الأصناف الثلاثة من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بالآلات الثلاث من الليف الحاصلة في الأوردة ؛ يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاور آلتها ولو بالمرض ؛ فإنما تجذب الوريد الغذاء بليفه المتطاوّل يرشح منه على جوهر الكبد ، وعلى هذا القياس في سائر المواضع المذكورة .

فإن قلت : ذلك الدم إما أن يترشح من الليف المتطاوّل على لحم الكبد مع كون لحمه حاذباً لذلك الدم لولا مع كونه جاذباً له ، فإن كان الأول فالجنب لا يتوقف على الليف ، وإن كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية .

(١) فالافتكاك تحقق بينا الضعيفة والقوية من إحدى القوتين ، والضعيفة والقوية من

الآخرى لا بين أصلهما - م ر .

قلنا : نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على الكيف ؛ فإن التوقف حاصل عليه سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً فلا بد في جاذبة كل عضو من ليف موجود فيه أو حياً له كالكبد وكالمرطوبه الجليدية .

### فصل (٣)

في أن هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة ، وفي حقيقة الغذاء  
ومراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقاً

و هو أن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة ؛ فإن التي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى مجوف المعدة غير التي تجذب <sup>(١)</sup> من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها ، وكذا التي تمسكه هناك وهي التي تنفيه إلى ما يصلح أن يكون دماً وهو الكيلوس ، والتي تدفعه إلى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل والتي تنفيه إلى أن يصير غذاءً والتي تدفع الفضول منها . وكذلك الكلام في الكبد ، لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد ، كما أن التغير إلى العصارة غير التغير إلى جوهر المعدة . والتحقيق <sup>(٢)</sup> أن هذه القوى الموجودة في جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل أفعال الغاذية بالذات ، وهي المحصلة للمذاء محصيلاً أو كياً . وأما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع أخرى مشبهة بتلك ؛ وهي التي تفعل فعلها للأعداد لا لتحصيل الغذاء أولاً وبالذات ، ولا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعدة في غير المعدة والكبد أيضاً . كالغى ، والمرى ، والأمعاء ،

(١) أي من العروق التي في جوفها الجنوة منها الدم لتغذية الحية ؛ والإفالكيلوس لا يصلح للتغذية ، والدليل عليه قوله ما ينجذب إليها من الكبد ، والثلاثة الأخرى التي تمسكه الخ لغذاء البدن كله ، والثلاثة الأخرى التي تمسكه في جوهر المعدة الخ لعدم التجلبب إليها من الكبد وهو غذاء المعدة نفسها . وفي بعض النسخ غير التي تمسك في جوهر المعدة وهو الأصح - س ر ه .

(٢) بنى أن ذلك البنى أطلق التضاضف . والحق أن يقال : أربع محصلة للمذاء ، وأربع معدة بل مشبهة - س ر ه .



والعروق ، والطحال <sup>(١)</sup> ، والأشيين ، والمرارة من الأعضاء الخادمة .

و اعلم أن حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه ، والغذاء إما أن يكون بالقوة كالخملط والنخز ، وإما أن يكون بالفعل وهو الذي لم يحتاج إلى شيء غير الالتصاق ، وقد يقال له غذاء عندما صار جزء المعتنق شبيهاً به <sup>(٢)</sup> بالفعل ، والغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسماني جزئي لامعالة . أما الجوهرية فلأن غير الجواهر لا يمكن أن يصير جوهرأ أو جزء جوهر . وأما الجسمانية فلأن المجردات لا تنقلب أجساماً ، وأما الجزئية فلأن الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج ؛ فثبت أن غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي ، والمشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساماً بسيطة فلا تقتضي إلا بالمركبات لبعد المناسبة في البسيط ، وقربها في المركب ، ولا ينتقض <sup>(٣)</sup> هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكرناه

والتحقيق يحتاج إلى بسط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه أسعاع الأنام ، والإشارة إليه أن كل جوهر طبيعي أو غساني أمر واحد بالفعل ، لأنه موجود بالذات ، وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل ، وكل واحد بالفعل كثير بالقوة ، ففعله أيضاً واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية والحيوانية كل منها واحد بالفعل ، فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة ، فليس معنى التغذية عندنا مداخله الجسم المسمى بالغذاء للجسم المقتنذ بدلالما يتحلل ، ولا معنى النمو عندنا لزيادة مقدار الجسم بمداخله الأجسام الخارجة فيه ، بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني والنباتي مما

(١) وجود الأربع المحصلة فيها واضح وأما الأربع المدة حتى الهضم و لسفح لكل البدن ملان الهضم اشتداد كفيات ما فيها من الرتين وغيرهما ، والدفع صوب شيء من الطحال من السوداء على قم المدة ليتبه بالجوع بدغضته وقبحه لمخوضه السوداء ، وكونه دكي العس ، وصوب شيء من الصفراء من الحرارة على الماء ليتبه بفتح البراد للدع الحرارة الصفراء والدفع في الاشيين - س و هـ .

(٢) وفي بعض النسخ لا شبيهاً به ؛ وكأنه بملاحظة حال صاحب البرص و البهق فتدبر - ل و هـ .

(٣) بأن يقال : أن غذائه بسيط وهو الماء ، لأن الماء عالم يختلط بالارض لم يصير غذاء لشجر - س و هـ .

يعدّ لأنّ فيض<sup>(١)</sup> من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت ، فالحركة - الكمية الحاصلة للأجسام النبائية - عبارة عن تواردها لتقدير على

(١) وهذا كما أن فساد صورة الهواء الحليف بالطاس الكبوب على العجل يد المادة الهوائية لأن فيض عليها الصورة المادية من البنية الفياض ؛ فلهذا أيضاً مجاورة الاجسام الرطبة معدة لإفراضة الصورة الفلانية التي هي غذاء بالعمل على المادة البدئية على نعم الاتصال ، وتجدد الامثال من عالم النفس ، نظير ذلك ما مر من المصنف أنه ان النورية التي في البدن من اشراقات النفس ومن مراتبها ، وان الذي كانت النفس حافظة إياه ليس الباقى من جسد الحيوان بعد الموت بل قدر آخر ومزاج آخر ، والنفس ليست من الاسباب القرية التوجية لهذه اللون والشكل الباقين ، وكذا ما مر في السفر الاول وذكر في الشواهد أيضاً أن الطبيعة التي تلح بها الاحياء غير الطبيعة المستغرة للنفس المجبولة هي طاقتها ، وهي معها تدور حيث مادرات ، وكذا القوى وان كانت هذه المادة البدئية وهذه الطبيعة والقرى أيضاً مأخوذة لا بشرط من مراتب النفس متصلة بها اتصالاً معنوياً وقدر أعجب من ذلك وليس يجب في الالهيّات أن الهواء الذي قام به الكلام بل اللوح بهاها مطلقاً لصنع الشكلم وما غودان لا بشرط من صفه ، وقيام الكلام بهاها بالنظر قيام عنه ، وليس كباين . فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد معدة بالاسماء العسنى جميعاً متممة بصفات الطبائع ؛ كما أنها متعلقة باخلاق الروحانيين بالقوة أو بالعمل كان فيها شيء من الطبائع والاجسام بالذات أيضاً ؛ فكما أن فيها جسماً وطبياً وغذاءً بالمرض وينمو الاعداد كذلك هي فيها بالذات وينمو الابدان ؛ مكانها الكوثر الذي يترشح من بطنه السادة ، وكيف لا وكل حال واجد لكالات السائل ينمو أعلى مترشح نفسه وكالاته منه بل الاثار النارية من في المراتب النادرة (سا) هي بل لا تتجاف عن الفهم العالي بل بالظهور والنشأ ؛ فكما أن من الخوس ملهى مستكية بذاتها وباطن ذاتها في العلوم والكالات بلا اعداد سماع ودوية ؛ كذلك البواني في استكالاتها بعد الاعداد سابا بذاتها وباطن ذاتها بلامداحة غراب وأجنبيات من عالم المادة ، فكما أن أغذيتها الضوية في مقام العسر والعقل بالصور العلومة بالذات ؛ لا بالعلوم بالمرض التي ليست هي مشأتها وأطوارها وظهوراتها ؛ كذلك أغذيتها الصيفية مقام الطبع والجسم . وليس هذا من باب التمثيل و لقياس القهى بل من باب الخول تحت الكلّي الواحد ، وانها أمرواحد بالعمل كما أشار اليه فقه . و بالجملة ليس المراد من الفناء في قوله الفناء من عالم النفس الغذاء بالقوة ولولا القوة القرية ، بل الفناء بالعمل . ثم المراد من الغذاء بالفضل صورته لامادته ؛ واساطين القول لاتحاد المادة بالصورة عنده ، واستهلاكها لا بهاها فيها ، والمراد

وجه الاتصال والاستمرار من القوة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق ، ولو كان التهدي بمدخله جسم قريب لم يكن المعتدي في كل وقت جسماً<sup>(١)</sup> واحداً شخصياً بقاءً بعده ، وكذا لو كان النمو بزملة مقدر ما يوجد للتبدل على مقدر ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئاً واحداً شخصياً ، وكذا القياس في الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه . و مما يجب أن يعلم أن استكمال المعتدي بالفضل كاستكمال المتعلم بالعلم ، والمقل بالقوة بالمقول بالفعل ، وكما أن المعلوم سواء كان محسوساً أو معقولاً قد يكون بالقوة ، وقد يكون بالفعل ، والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوساً بالفعل كالصورة الحاصلة في العاسة ، لا التي في المواد الخارجية من الألوان والأصوات والعلوم والروائح ؛ وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولاً بالفعل من الصور العقلية الموجودة للمقل بالفعل ، لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والأرض وغيرها ؟

و إذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجوهر العاس ، وكذا المعقولات بالفعل لا بد وأن تكون متحدة بالجوهر العاقل ، فالكامل<sup>(٢)</sup> عين ما يكمل به ، والحساس نفس ما يحس به ، والعاقل عين ما يكون معقولاً له ، فكذا المعتدي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة ، فالحنطة مثلاً فيها قوة بعيدة للتغذية ، والكيلوس الحاصل منها

بالم النفس جنبها الساطعة الصورية . وليس هذا في كثير استبعاد إذ كما أن أصل صور الأعضاء من عالم النفس كالمراة الصورية مرتبة نازلة من النفس ؛ كذلك تتدركها وتلاقي ما تتحلل منها من عالم النفس ، من النفس مظهر أسوأ الله تعالى التزيينية والتشبيهية جيباً . وكما لطف ذاته صورية نفسه فانها جامعة لعالي المعنى والصورة ؛ و بوجه كهو له صوره بضره الصرد يقيم بلا ارتفاع بخار ، ولكن ان كان بارتفاع من مقامه العالي اللطيف وليعندني اخواني في تطويل المقام فانه مثار الشك بل من مزال الاقدام - س ر ه .

(١) لان الموصل موصلة في كل وقت مجزوع منه غير الاخر ؛ اذ الكل يرتفع بارتفاع بعض الاجزاء بخلاف ما اذا كان بمراتب صورة نفس واحدة شخصية هي أصل محفوظ للمراتب . وبالجمله هنا اعمال القاعية الشار اليها من أن كل جوهر طبيعي او نفسي أمر واحد فلا تدع ضلالتك - س ر ه .

(٢) أي متصفة به والالم يكن كلاً ولم يكن خارجاً من قوى الكمال الى صليته بل يكن ناقصاً بدهي ذاته ، وهذا كبرى لقياس معطوي بصوره ، وهو أن العاس يكمل بما يحس به ، وكل ما يكمل بشيء فهو عين ذلك الشيء فالعاس عين ما يحس به - م ر ه .

في المعدة أقرب منه بحسب القوة، ثم الكيوس الحاصل في الكبد، ثم الدم الحاصل في المروق أقرب استعداداً للعدائية من كل ما سبق؛ فالذي يتصل بالعضو و يصير لهماً أو عظماً أو عضواً آخر هو الغذاء بالفعل، وهو بعينه العضو المقتني، فالغذاء و المقتني شيء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل. حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المقتني أو العضو المقتني تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال، وتارة باعتباره معاً و كماله الحاصل في نفسه بحسب سبق أفعال و حركات معدة لذلك الكمال؛ كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه، ومن دقائق<sup>(١)</sup> ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاقتضاء على وزن مراتب التجريد في العقل.

## فصل (٤)

### في مراتب الهضم و أن للهضم أربع مراتب:

اعلم أنه لا بد للحيوان و كذا للإنسان ما دام في عالم الدنيا و طبيعة الجسمية من غذاء يحبه المقتني سورة و ملحة، وذلك لأن هذه الأجسام دائمة الاستحالة والنوبان، ثم لكل عضو حصّة من الغذاء تناسبه و تشاكلة بعد مراتب النضج، والاستحالات، والتصفية عن القشور و النضور، بالقوة الغازية التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس، فمادة الغذاء إذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غازية النفس فتصرفت فيها أحوالها في

(١) يعني كما أن مراتب القوة النظرية أربع: والاولى عقل بالقوة، والاخيرة عقل بالفعل، كذلك مراتب الهضم أربع: والاولى غذاء بالقوة، والاخيرة غذاء بالفعل. ويمكن أن يكون المراد أنه كما أن مراتب التجريد في العلم أربع حيث أن في العلم الاحاسي تجرداً من المادة و لكن يشترط حضور المادة في التحيل لا يشترط. هذا وإن اختلف بالشكل و البقدار وغيرها وفي النوع تجرداً ملغ و لكن اختلف بالإضافة الى المتقدرات، وفي العقل كمال التجرد و الرفع عن عالم المادة، كذلك مراتب التصفية و الهضم في التغذية أربع وحيث قد قوله في العقل عقل العلم أمره سهل؛ لأن كل الصور عند العقل وعنده منه أسهل كما مر وسيأتي. ثم لا يخفى مناهات ذكر مراتب الهضم في هذا الفصل طليحة لما ذكر في السوان لكن الامر حين - م و هـ.

مراتب الهضم خواها المسخرة لهذا الأمر ، وصيرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيمياء ؛ خالصة عن شوائب الغش والغل ؛ صفاء عن الفضول ؛ محشرة عن القشور في أربع مراتب للهضم والإحالات . إحداها في المعدة ، وابتداء هذا الهضم من الفم ؛ بدليل أن الخلطة المضغوطة تفعل في انضاج الدمايل والخراجات <sup>(١)</sup> ما لا يفعله المطبوخ بالماء ومما هذا الهضم عند ما يرد <sup>(٢)</sup> على المعدة ، وينضج بحرارة جهنم المعدة التي إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد ، فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد ربانية القوى المسخرة لهذا التهذيب والتهذيب للخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنعرج من صراط الله المستقيم من الطبيعة <sup>(٣)</sup> المدبرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهية فتصير شبيهاً بماء الكشك الثخين ، وهو المسمى بالكيموس . والمرتبة الثانية إذا تم ما فعلت هذه القوى به في هذه الطبقة السفلى ، و فرغت من أماعيلها المأمورة بعملها لترفع قليلاً عن هذه الطبقة الهائلة المظلمة إلى طبقة أخرى هي الكبد ، فوق بعد ذلك يدقوى وسدلة أخرى من هذا الصنف ، فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والإذابة ، فانهضم في الكبد مرة أخرى وسقط منه بعض ما بقي من الأكدار والفضول ، فصار أخلاطاً أربعة متميزة بعض تميز ، ومخلوطة بعض بمخليط ، خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، لخروجها عن تمام التماسي عن الطاعة الإلهية ، وقربها من الصلاح والانقياد لأمر الله . ثم إن أصلح هذه الرققاء الأربعة هو الجوهر المسمى بالدم ، فوق سقط منها في مسالك العروق المسماة

(١) بالغذاء المعجبة والجيم أودام كبيرة الحجم حارة ، والدميلة اعم من الخراج لشولها الباردة - م د ه .

(٢) بشران آخر هذا الهضم عند الورد على المعدة ، وميها هضم آخر والشهور أن فيها هضماً واحداً . ويمكن أن يقال : إن الهضم التام إنما هو في المعدة وميها يتم الهضم الأول ويكمل ، والهضم الذي يتم عند ما يرد على المعدة ناقص فمضى قوله تمام هذا الهضم كماله واشتداده ؛ ومعنى كون مراتب الهضم أربع أنها في الحيوانات الكاملة بالنظر إلى ظهورات التغيرات في الغاية أربع ؛ وإن كل الغذاء من حين الصنع إلى أن يصير جزءاً من العضو يمرض له في كل آن تغير واستحالة فهي غير معصورة في معد - م د ه .

(٣) كلمة من يابيه أو شوبة أي القوى هي الطبيعة المدبرة لأنها شمساً ومراتبها أو القوى الشاة من الطبيعة - م د ه .

بمسارها<sup>(١)</sup> إلى بيت القلب ، وسلك سبيل الطاعة للنفس ، واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدرأ صالحاً من الزمان ، حتى صلح لكسوة القبول ، و خلعة الصورة النفسانية ، وتوزع ما حي منه نافذاً في المروق على الأعضاء فينهضم مرة أخرى ، و يشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه ، وكل قسط من الدم يشبهه عضو خامر فيتصل به ، ويحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه .

و أقسام الفضول أربعة بعد أقسام الهضم : فضلة الهضم الأول الذي في المعدة البراز ، و هو مندفع من المعاء فضلة الهضم الثاني أكثرها البول ، وندفع من المثانة ، وباقية يندفع من الطحال والمرارة . وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق ، و ما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة ، كالأف و الأذن والعين كما في الدروع أو غير محسوسة كالسمام . وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ، و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن ، كالشعور و الأغفار و الأوساخ ، و ما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة وغيرها .

### فصل (٥)

#### في تحديد<sup>(٢)</sup> القوة الماضية و السامية حداً بحسب الحقيقة

قد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات ، و قد تكون للوجودات ،

(١) ليس الأمر كما ذكره بل الساريقا هي المروق التي حدها انضمام الماء في المعدة انضماماً تاماً يجنب لطيفه من المدة فتدفع في مسالك هذه المروق إلى المروق المسى باب الكبد وينفذ في الكبد ، وظنى ان هذه العبارة كانت عند قوله الى طقة اخرى هي الكبد عوقمت ههنا من تصرف الناسخين والا فهو قدس سره أجل من أن يشبهه عليه أمر الساريقا - س ر ه .

(٢) هذا ثالث المواضع اتحد بهما أما التحديد الاول فمن الشيخ الرئيس ، وأما الثاني في ذيل التخصيم تطفلاً ، وأما الثالث فهو هنا بالإصالة ، وإنما قال حداً بحسب الحقيقة اشعاراً بأن الحد الذي سبق حد حسب الاسم؛ لانه قبل اثبات وجودهما كما قال الشيخ في الشفاء : ان الحدود التي قبل اثبات الوجود للوجودات حدود اسمية ، وهي عينها بعد تنقلب حدوداً حقيقية - س ر ه .

والفرق بين الماهية والوجود أمر قد فرغنا من بيانه ، والحد للماهية لا يكون إلا بأجزائها كالجنس والفصل ، والحد بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء إذ الوجود لأجزاء له ، فهو إما بالفاعل والغاية إن كان تاماً ، أو بالفعل إن كان ناقصاً لما أشرنا إليه سابقاً أن حد الوجود و برهانه شيء واحد ، وبرهان ألهم أقوى من برهان الإن .

إذا تقرر هذا فنقول : كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها ، والقوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوة الغازية يعرف بما يصدر عنها . فيقال : هي التي تحبل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتختلف بدل ما يتحلل .

فنقول : في بيان هذا الحد إن كل قوة لامحالة مبدء تغير في هذا العالم ؛ فلذلك التعبير له صورة ومادة ، وللفاعل في فعلها غاية ؛ فالصورة هاهنا هي الاستحالة إلى مشابهة المغتذي ، والمادة هاهنا هي الغذاء ، والغاية تختلف البديل للتحلل ، فكأنافلسا القوة الغازية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية . و أما النامية فقد ذكر في حدها أنها الزائدة في أقطار الجسم الطبيعي ليلتحق تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الأجزاء الأصلية ، فقلنا : الزائدة في أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية ، فإن الصانع إذا أخذ مقداراً من الشععة فإن زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس ، وقلنا : على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام ، وقلنا : ليلتحق تمام النشو احتراز عن السمن ، وقلنا : زيادة في الأجزاء الأصلية تلييه على الملة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو ، وذلك لأن النمو حركة في جواهر الأعضاء ؛ فلا جرم القوة المحركة يمدّها ويزيد في جواهرها ، وأما السمن فإنه زيادة حاصلة بمدخله الأجسام الغريبة في الأعضاء كأنها الملتصقة بها .

ثم إن التغذي والنمو<sup>(١)</sup> يتمان بأمر ثلاث : الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي

(١) أما التغذي فبالذات ، وأما النمو فبواسطة التغذي ، ولكون عمل الغازية يتم بهذه الأمور الثلاثة قيل : إن وحدة الماذية اعتبارية فانها مجموع القوى الثلاث من المحصلة والملصقة والمنيرة الثانية ، والتحقيق انها واحدة وهي شؤونها وأطوارها ؛ كما أن أمير القوى طراً كذلك ، وهو النور الاسفيدي والكل شؤونته وضوته وأطواره (درخانه بكنهه ای مانعه چیز) - س و ه .

ج ٨ الفرق بين الغازية والنامية ودفع ما يمكن أن يتوهم في وحيدهما - ٩٥ -

و النامي في الماهية بالقوة . والثاني إلصاقها بهما على ما هو المشهور . والثالث تشبيهها بهما بالفعل . ثم إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساوياً لما تحلّل منها فذلك فعل الغازية ، وإن كان أزيد فذلك فعل النامية ، وعند هذا نقائل أن يشكك ويقول : إن الغازية والنامية قوة واحدة ؛ ولا فرق بينهما إلا أن الغازية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلّل ، والنامية تفعل أزيد مما يتحلّل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص ، فإن القوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ؛ فإذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الأصلي وكانت الغازية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة ؛ فعلى هذا القوة الغازية هي النامية إلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون واقية بإيراد البدل الأصلي و الزيادة جميعاً ؛ وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلي .

ومما يدل على ذلك أن القوة الغازية في سن الانعطاط والذبول تورد أقل مما يتحلّل ، وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلّل ؛ فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول ؛ فإنّ القوة الواحدة جلت أن يختلف إيرادها بالزيادة والنقصان ، فهذا شك قوي .

أقول في جوابه : إن اختلاف الغايات<sup>(١)</sup> الطبيعية مدل على اختلاف القوى ، لكن غاية القوة الغازية تخالف غاية القوة النامية ، فهما قوتان مغايرتان .

بيان ذلك أن غاية فعل الغازية في إيراد البدل سد الخلل الواقع من التحليل ، الأمر أن الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلام حرارة الجوع على المعدة ، والبدن على التحليل ، فعند ذلك يشتبه الطعام ، وغاية فعل النامية تمديد الأعضاء على نسبة مخصوصة ، وليس<sup>(٢)</sup> أن زيادة إيراد البدل على ما يتحلّل في كل وقت توجب زيادة النمو ، ولا يحصل

(١) قيد به الإخراج الغايات الإرادية فإن اختلافها لا يوجب اختلاف الترتيب .

(٢) دليل آخر غير اختلاف الغاية وهو تخالف الفطين ، وانعكاس القوتين . ومثل

ذلك أثبت سابقاً تعدد القوى . وأيضاً صل الغازية الحركة الكيفية باستخدام الهاضم ووصف تم وصلته بالصلقة ، وتكوين الصور النوعية الجوهرية في جوهر البدن ، وفعل النامية مرض ضيف تعدد يحيى هو الحركة الكمية . س . ر .



السمو ، فربّ وقت كان إيراد الغذاء أكثر وفعل النموّ أقلّ ، وربّ وقت كان بالعكس ، فإنّنا قد نشاهد كثيراً أنّ بعض الغلمان و الجوارى في زمان البلوغ انفق أن كان مريضاً مرضاً شديداً يسطل الغازية عن فعلها ، ومع ذلك ينمو هذا المريض نمواً بالماً ؛ و يطول قلمته طولاً متفاوتاً بالقياس إلى ما سبق من الزمان ، فإنّ حيث وقع التخالف في مقتضى هاتين التوهمين ولو في بعض الأوقات علم أنّهما متغايران ذاتاً لا بمجرد الشدة والضعف ، إذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف إلاّ بذلك ؛ لكنّ التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعني قد يهوى النموّ و ينقص التغذية ، وقد يهوى التغذية و ينقص النموّ فهما متغايران ذاتاً لتغايرهما فعلاً وغاية ؛ فثبت ما ادعيناه .

**شك و تبصرة** إنّ من الناس من ادعى أنّ الغازية نار ، واحتج عليه بأنّ

الغازية تمضو و النار <sup>(١)</sup> تمضو ؛ فالغازية نار . وهذا مع فساد

صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني بطل قولهم النار تمضو ؛ لأنّ النار لا تمضو بل تتولد و تنصمد بطبيعتها ، وإذا سمعت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها ؛ فليست هناك نار واحدة هفتدية . نعم فعل الغازية يشبه فعل النار في النضج والإحالة .

ومن الناس من ذهب إلى أنّ في الأعضاء فرجاً يملأها القوة النامية ، وهو باطل كما وفقت الإشارة إليه ؛ فإنّ ملاء الفرج لا يوجب نموّ الأعضاء ، وليس ما ذكره الشيع في الشفا وصوّبه بمعنى الفضلاء ؛ من أنّ القوة النامية يفرّق اتصال العضو ، و يدخل في تلك المسام الأجزاء العدائية . وهكذا القول في الاعتداء مرضياً عندنا ؛ وذلك لأنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات ، ومستحيل أن تكون الطبيعة أو النفس تفعل فعلاً طبيعياً تقتضي أمراً منافياً بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الألم لو كانت هناك قوة حركية ؛ وكان الإدراك به حاصلًا بالفعل كما مرّ ذكره . في مبحث أنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات ، وذلك لأنّ القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضي أثرين متناقضين . بل الحقّ كما شهدنا أركاناً

(١) لأنّ النار تعجل الهواء . وللمعارض أن يقول الغازية هواء لا بها تنمو ، والهواء

ينمو لأنّ الهواء يصد النار و يحلها إلى نفسه ، والا لوصلت إلى كرة الاتير بل تراب لذلك . س . د .

من أن النمو حركة متصلة في الكم - والحركة معناه خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج - ومعنى التدرج هنا أن يكون للمتحرّك في كل آن فرداً آخر من المفولة ؛ فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر ولرب عليه ، سواء أكل بالمداخلة أو بنير المداخلة .

## فصل (٦)

### في سبب وقوف القوى كالنامية والفاذية في ضرورة الموت

ولنذكر أولاً ما وقع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب ، ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الإلهي والفلسفة الكلية التي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب ونحوه .  
فألذي ذكره في وقوف النامية أن الأبدان مخلوقة من الدم والنسي ؛ فلامحالة يكون كل مولود جسماً رطباً كما هو مشاهد في الأجنة التي في بطون أمهاتها ؛ ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيراً يسيراً ، وقد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء ؛ وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور ، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينة ؛ فأمّا إذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولادة إلى آخر الوقت الذي صلبت الأعضاء وجفت ؛ فحينئذ تنفد النامية . هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية .  
وأمّا الذي قالوه في وقوف الفاذية وحلول الأجل فوجوه :

الأول أن القوة الفاذية قوة جسمانية فلا يكون أصلها إلا متناهية ، وهذا منقوض بالنفوس الفلكية ، لأنها قوى جسمانية سيما عند أصحاب المعلم الأول والفائين بأن نفوسها قوى منطبعة في أجسامها ، مع أنها غير متناهية الأفعال عندهم . والذي وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها وإن كانت جسمانية لكنها المانحة عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية ، فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال : إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية وإن كانت متناهية إلا أنها تقوى على أفعال غير متناهية لمانحة عليها من أنوار العقل المفارق ؟ <sup>(١)</sup> فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركباً من

(١) محضه أن القوى الجسمانية من حيث أنها جسمانية لا يمكن أن تكون مؤثراً تأثيراً غير متناه ، وأما من جهة اتصالها بالعلومات والمجردات فيمكن مهاد ذلك ، فأنها بذلك

الطبائع المتضادة ، قد علم من هذا الجواب أن التحويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح . فلننظر إلى حال التحويل على كون البدن مركباً من الأسطوانات . ولنحقق ما في هذا الوجه .

فنعول . الوجه <sup>(١)</sup> الثاني أن الشيخ ذكر في القانون أن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وأن تأخذ في الانتعاش المتأدي إلى الانحلال بالكلية ، وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحويل ، ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انقضاء الحرارة الغريزية ، فينبذ يحصل الموت .

و إنما قلنا : إن الرطوبة لا بد وأن تأخذ في الانتعاش لأمور ثلاثة .  
أحدها استيلاء الهواء المحيط بها ، وهي لحرارتها يقضي الرطوبة . وثانيها معاودة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك و ثالثها معاوضة الحركات البدنية والنفسية .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تورد الغازية بدل ما يتحلل من الرطوبات ؟  
قلنا : هب إن هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب ، وإذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغازية في هذا الوقت مساوياً لما يتحلل بل أقل منه ؛ فلا جرم ينتهي إلى النقصان وذلك يؤدي إلى الفساد والبطلان . والحاصل إنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثة أكثر ؛ فكلن الجفاف أكثر ؛ وكانت الحرارة أقل ؛ فكلن ضعف الغازية أكثر ، واستمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع فيعرض الموت .

و يمكن أن يعود السائل و يقول : إن مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساوياً لمقدار الوارد في وقت الشباب ؛ فإن لم يكن مساوياً له في وقت الكهولة لكان إما لأن

الانحلال تكون من القوى والآلات لها لكن لما كانت لتلك القوى من جهة أخرى اتصال بالمادة والجسم باستمرار امتداد العمليات فيها منوط باستمرار وجود القابل ، لكن القابل إذا كانت أجزاؤها متضادة متداعية إلى الانفكاك فلا يحل الدوام والالزم تعطيل تلك الأجزاء عما تقتضيها طامعها وقصرها إلى خلافه ، وذلك باطل على ما أدت إليه أقطار الحكماء . هـ .

(١) أي لما كان التحويل على كون البدن مركباً من الأسطوانات بين هذا الوجه الثاني فلتكليم عليه . هـ .

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر؛ أولاً لأن الغازية صارت أضعف فصار الغطاء الوارد أقل. و الأول باطل لأنّ المحلل ليس إلا الامور الثلاثة المذكورة، وهي الحار الداخلي، و الحار الخارجي، و الحركات البدنية والنفسانية. و هذه الأسباب الثلاثة كل وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة، وإذا لم يزد المحلل استحالة أن يزداد التحلل. والثاني أيضاً باطل. لأنّ الغازية لا تصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة، ولا ينقص الحرارة إلا لنقصان الرطوبة؛ فأذا جعلنا<sup>(١)</sup> انتقاس الرطوبة بسبب ضعف الغازية لزم الدور وهو محال.

وما قيل: من أنّ المحلل و إن كان وقت الكهولة هي الامور الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب؛ ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب، وذلك لأنّ الضيف قد يكون أقوى أثراً من القوى إذا كان أطول مدة من الآخر، و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها في الكهل أدم من تأثيرها في الشباب؛ فالجفاف فيه أكثر منه في الشباب.

فكلام لا حاصل له<sup>(٢)</sup>، لأنّ دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك

(١) لا يفتى ان الكلام في انتقاس الرطوبة الواردة وما هو سبب ضعف الغازية نقصان الرطوبة الفيزية التي هي قابلة الحرارة الفيزية فلا دور. فان قيل: انتقاس الواردة سبب انتقاس الفيزية، و انتقاسها سبب ضعف الغازية، وسبب السبب سبب.

قلنا: ليس كذلك بل تنقص الفيزية بسبب فعلها، فان حلة ذوال الشيء أو نقصه هم حلة وجوده أو كماله، أو ينقص بسبب آخر كاشتداد الحرارة مثلا على أن كل شيء لا يحددها تعلق بالآخر ولا سيما تعلق الطول بخرال أحدها أوضحه منشأ ذوال الآخر أوضحه، ولكن من جهتين لتلايمور، كما أن ذوال المادة منشأ زوال شعش الصورة، وذوال الصورة منشأ زوال وجود المادة، وفي الضيف في فاعلية الصورة الحافظة لتركيب المادة المحفوظة كما فيما نحن فيه ضعف الصورة منشأ ضعف انحفاظ المادة، و ضعف انحفاظ المادة منشأ ضعف فاعلية الصورة، ولكن درجة اخرى من الضيف غير الاول، وهي منشأ ضعف آخر في انحفاظ المادة وهكذا حتى يؤدي الى الزوال والانحلال - س ر -.

(٢) فيه ان طول السنة في ايراد الغازية الفلأ لا يجدي نفعاً؛ لان القوة الطبيعية ضدها على وتيرة واحدة، و الاسباب الاخفائية لا انضمام لها فتختار أن المحلل صار أقوى -

حامل في السبب المورد للنفذ ، فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف ؛ فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف .

وقرب من هذا الوجه ما قل عن سقراط أن فعل الحرارة الغريزية في المني إذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به ، فإن حرارته تعمل في ظاهره حتى يحدث أولاً شيئاً كالقشر ؛ ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وتشوبه حتى يحصل النفج ، وكذا الحرارة التي في المني تجعل أولاً قشراً ثم تنفجر تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود ، وتنسبط فيه حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق ، فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل الصورة في ستة أشهر ، وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان أكثر ، حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة وأربعة أيام ، فالمولود يولد والرطوبة غالبية عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والاباحت في الحركات ، ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في مخيف رطوبات الأعضاء رويداً رويداً فيصير فيه أولاً مهيئاً للعود فتجلس ، ثم الاباحت من غير انتصاب ، ثم للقيام ، ثم للمشي على حسب تحليل الرطوبات ، ومن هنا الباب يتفاوت أوقات المشي في الأطفال . وهكذا تعمل الحرارة <sup>(١)</sup> الغريزية في بدن الحيوان إلى أن تفتي رطوبته بالكلفة فتتطفي الحرارة

بأنقسام سوء التدبير في النمل والهواء وغيرهما من الأسباب الستة الضرورية ؛ ما بالإنسان وإن كان مدبراً حكيماً طبيعياً مراقباً حسن التدبير ، بذلاً جهده فيه مستغرقاً وسهله ، لا يجبط علماً بالأسباب القدرية ، ولا يمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه .

فإن قلت : سوء التدبير كل أيضاً في سن الشباب . وأيضاً الناذية يتدارك بإيراد البدل لاتظام الواور من الصلوات وسوء التدبيرات .

قلنا : هذه الأسباب القدرية كما يومن النسية والقابل كذلك يومن القوة والفاعل ، يتدارك الناذية لاتظامات النية لا بكلفتها ، بل يزال في التقص لاجل ودوسوء التدبير وغيره على نفسها أيضاً فتتل الناذية كمثل من يقيم فسطاطاً في ربيع عاصفة تأتيه من كل مكان ، فكما يعرف الريح ذلك الفسطاط ويشرفه على الانتهاء يصلح المقيم بإقامة أعمدة واحكام أوتاده ، فذلك الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك المقيم الصلح حتى تناسله وتهدم بنيانه . سورة .

(١) لما تفرد أن الأشياء مقيمة على طلب خيراتها وكما لايتها ؛ فلامعالة لا يصلح

لا تنفاه ما تقوم به و يحصل الموت ، فسبب الموت بعينه سبب الحياة ، و ذلك لأنه لو لم -  
 تمكن الحرارة غالبية على الرطوبة لم يحصل الحياة ، ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة  
 فناء الرطوبة ، و من فناء الرطوبة فناء الحرارة ، و كأن تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث  
 يستولي على الرطوبة سبباً للحياة أولاً ، وللموت ثانياً ، هذا ما قلناه في شرح القانون ، وقد مر  
 ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل ، فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لأرجاعه إلى ما سنقتضيه .  
 الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين : و هو أن السبب الموجب للموت في  
 جميع الحيوانات هو أن البديل الذي تورده الغازية و إن كان كافياً في قتلها بدلاً عن ما يتحلل  
 و فاسلاً على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية .

و بيان ذلك إن الرطوبة الفريزية و الأصلية إما تنضرت و تضجت في أوعية  
 الفناء أولاً ، ثم في أوعية الثني ثانياً ، ثم في الأرحام ثالثاً ، و التي توردها الغازية  
 لم تنضر ولم تنضج إلا في الأولى دون الآخرين ، فلم يكمل امتزاجها ولم تصل إلى  
 مرتبة البديل عنها ، فلم يتم مقلها كما يجب ؛ بل صارت قوتها أضعف من قوة الأولى ،  
 كمن أضعف زيت سراج و أورد بدله ماعاً ؛ فما دلت الكيفية الأولى الأصلية غالبية في  
 الممتزج على الثابتة المكتسبة كانت الحرارة الفريزية آخذة في زيادة الاشتغال ؛ مودة  
 على الممتزج أكثر مما يتحلل فيتموا الممتزج . ثم إذا صارت مكسورة السورة بظهور  
 الكيفية الثابتة و قفت الحرارة الفريزية ، و ما غدت على أن تورد أكثر مما يتحلل ،  
 و إذا غلبت الثابتة اسقط الممتزج ، و ضفت الحرارة إلى أن لا يبقى أثر صالح للكيفية  
 الأولى ، فيقع الموت ضرورة ، و ظهر من ذلك أن الرطوبة الفريزية الأصلية من أول  
 تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية ، و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج .  
 و يعلم منه أن الغازية لو كانت غير متناهية و كانت دائمة لا يبراد لبديل ما يتحلل على  
 السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البديل مخلوفاً بالبديل من حيث الكيف  
 و إن قاومه من حيث الكم .

❦ شيء من الأشياء لطيفه عملاً يؤدي لا فناءه و بطلانه ، فلي هذا لا يكون فعل الحرارة  
 الفريزية من تجفيف الرطوبة شيئاً فشيئاً الاستكمالاً ؛ فإذا تكملت استغنته فانقطعت حلالة  
 المصاحبة والمجاورة والمخالطة فافهم إن كنت أهلاً ولا تكن من الغافلين . ن . د .

أقول : هذا <sup>(١)</sup> الوجه أيضاً ضعيف إقناعي لوجوده .

الأول إنا لا نسلم أن مزاج المني أقوى وأشرف من أمزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعده ، إذ لو كان مزاجه أعز و أشرف لكنت الكمالات النفسانية فائضة عليه في الابتداء ؛ فيكون ذا حياة و نطق ، و اللازم ظاهر البطلان .

الثاني إن <sup>(٢)</sup> مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني ، وبعضه على مزاج الولد بدلاً مما يتحلل ؛ حتى يقال إن مزاج المني أقوى في الكيف ، و مزاج الولد عليه أنصف .

الثالث إنا <sup>(٣)</sup> لا نسلم أن مبنى جودة النضج و التخصر و قوة المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعية ؛ إذ رب مزاج ائق وجوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها ، كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد

(١) أقول : نظره منه إلى الوجه الذي ارتضاه بحسب الاسباب الالهية ، وأين هو من هذا ، ولكنه أيضاً جيد بحسب الاسباب الطبيعية لاخبار عليه ، وأما قوله : لا نسلم أن مزاج المني أقوى وأشرف الخ فاجابه ان كون الرطوبة نضجة مشحكة شيء ، وكون مزاج المني أشرف شيء آخر ، فإن هذه الرطوبة يسمى البلة جوهر ، والمزاج عرض ، فالمراد الرطوبة التي بها اتصال الاغضاء الاصلية ولاسيما القلب وان كانت هي الرطوبة المنوية فيها لكن الكلام في رطوبة تلك الاغضاء ؛ وهي أحد الرطوبات الاربع التي يسمى عند الأطباء رطوبات نوانى ، ولا غطاء في كونها أصلية غريزية وان العارضية والغريبة ليستا مثلها و منع هذا مكابرة غير مسبوقة .

ثم ان قوله : اذ لو كان أحصل الخ متقوضاً بأنه لا شك أن مزاج الشاب والياضع أشرف وأفضل من مزاج الكهل والشيخ ، مع أن الكمالات النفسانية في الاخيرين أوفر ولاسيما النطق الباطني ، والكمالات لا يفيض على الشيء ابتداءً اذ ليس فيه أوعية الارواح الثلاثة من القلب والدماغ والكبد ، بل الأقوى والكمالات تفيض الارواح على أنه لولا مزاج المني والاعضاء الاصلية والرقيقة لم يفيض الكمالات رأساً - س . د .

(٢) هذا في غاية الضعف لان الرطوبة المنوية وهي الرطوبة الثانية التي بها اتصال الاغضاء لا تنفذ الا بالموت حتى في ذق البق ، وهل يمكن أن يخال في الجلد الرطب بالامالة المتفوق في الماء انه ليس فيه رطوبة - س . د .

(٣) أقول من الذي حصره فيه ، والكلام في كون الرطوبة الاصلية أقوى وأحكم من العارضة ، وليس الكلام في الزواج فأين هذا من ذلك - س . د .

بل بالتولد ، ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذي يتكون بطريق التوالد ، فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل أقوى وأحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه ، فلم يتم حجة على ضرورة الموت . فهذه هي وجوه ثلاثة ذكرناها في ضرورة الموت مع ما يفسح لها ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كليات القانون بقوله : ثم يجب أن يعلم أن الحرارة بعدس الوقوف يأخذ في الانتعاش لاقتشاف الهواء المحيط بساتها التي هي الرطوبة ؛ ومعاودة الحرارة الغريزية من داخل ؛ ومعاودة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة ؛ وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائماً ، فإن جميع القوى الجسمية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي ، فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً ، ولو كانت هذه القوة غير متناهية ؛ وكانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد ، لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائماً كل يوم لما كان البدل مخلوم التحلل ، ولكن التحلل يفني الرطوبة ، فكيف والأمران متظاهران على مهيأة النقصان والتراجع ، وإذا كان كذلك فواجب ضرورة أن تفنى المادة فتتلفي الحرارة ، وخصوصاً إذ يمين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر ؛ وهي الرطوبة الغريبة التي تحدث دائماً لعدم الهضم ، فتعين على إطفائها من وجوه : أحدها بالخشب والفس ، والآخر لخضرة الكيفية ، لأن تلك الكيفية بلغمية باردة ، وهذا هو الموت الطبيعي انتهى . قوله : ثم يجب أن يعلم إلى قوله ومعاودة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة إشارة إلى الوجه الثاني . وقوله : وعجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً إشارة إلى الوجه الأول . وقوله : ولو كانت هذه القوة إلى قوله وخصوصاً إذ يمين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة <sup>(١)</sup> إلى ثالث الوجوه الثلاثة .

الوجه الرابع إنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبغونا

(١) أي إشارة خفية . أصل الإشارة من جهة أن اختلاط الرطوبة الغريبة بالرطوبة الغذائية يوهن كیفيتها ويجعلها أبعد مناسبة ، وانما قلنا : خفية لان مفاد الوجه الثالث أن الكيوس وان كان أجوده وأحده لا تخلط بدلاها يتحلل من الاعضاء الاصلية بعد الساسبة في الكيفية لا باعتبار الاختلاط بالرطوبة الغريبة - س و هـ .



بالوجود قد أقنوا المادة التي منها التكوّن ؛ فلم يبق لنا مادة يمكن أن توجد وتتكوّن منها ، ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق . وإن قلنا ببقى نحن و الذين بعدنا على العدم دائماً ، و يبقى الأولون على الوجود دائماً دون اللاحقين ، فذلك مناف للمعكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا ؛ بل العبد يقتضي أن يكون لكل "حط" من الوجود ؛ فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان . وهذا الوجه أيضاً إقناعي ضعيف ، لأنه لا يدل على وجوب الموت لكل أحد .

الوجه الخامس إنه لو لم يكن الموت واجباً لجاز أن يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائماً قديوم شره و إفساده ، ولم يطمع المظلوم في انصافه من ظالمه ، وذلك لا محالة مؤد إلى الفساد . و هذا الوجه أيضاً ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ، و وجود الظالم لا يخلو من مصلحة ، و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه في هذا العالم كما نرى و نعلم ، فليجز دوام شخص أو أشخاص منه ، و مكافأة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم .

الوجه السادس إنه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الانتفاء و الأخيار أشقى الناس ، لأنهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوس ، و ذلك مما يدهوا إلى الفسق ، و ارتكاب اللذات ، و الإعراض مما سواها ، و هو لا محالة شر و فساد . و هذا الوجه أيضاً كالوجوبين السابقين من الأسباب الغائية للموت ، و ليس شيء منها سبب فاعلي و لا سبب غالي بالذات ، و كلاهما في السبب الذاتي الذي يصلح أن يكون وسطاً في البرهان ، و هو إما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي ، و إما سبب غالي أو فاعلي بعيد كما في العلم الإلهي ، و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت ، و لا من الأسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة ، و المرضي "اللاحق" لا يصح كونه مبدئاً للبرهان بل للخطابة و ما يشبهها . و إنما قلنا : تلك الأمور من توابع غاية الموت لا عينها ؛ لأن غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية ، و وصول النفوس إلى منازلها الدائمة ، و درجاتها أو درجاتها في السعادة أو الشقوة ، لا لأجل أن مادة الأرض تنق لتكوين الباقي بموت السابق ؛ و لا لأن المظلوم يتصف من الظالم و ينتقم منه ؛ و لا لأن

السلحاء الا تقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنتهم في الدنيا ؟ بل هذه من التوابع والآخرة لغاية الموت .

فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلماذا ذكر وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت ، وهو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما <sup>(١)</sup> مبدعة أو كائنة ، و بعبارة أخرى إما تامة أو ناقصة ، و المبدع لا محالة باق لبقاء سببه القاطع والعالى ، و أما الكائن فكل كائن فاسد ، لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة و الزمان ، و كل حركة لابد من انقضائها ، وعند انقضاء السبب أو جزئه لابد و أن ينعدم المعلول المسبب ؛ فلا محالة جميع ما هو كائن <sup>(٢)</sup> فاسد . و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتبددة ؛ فلا محالة أنها فاسدة معرضة لها الموت . ثم نقول : الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر ، ولذلك انحصرت نوعها في شخصها . و أما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكوّن عنها موجود آخر ، فمن أسباب معدة لموجودات أخرى ، فلوفر من دولها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هذا خلف . و اعلم أن الموت طبيعي

(١) لم يذكر المصنف مع أنه بعد استيعاد الاحتمالات العقلية ، إذ المراد بالبديع هذا معناه الإلهي ، فالكائن هو السبوق بالمادة والدة جسيماً ، ومقابلته هو البديع من باب دفع المركب ، و كذا التام والناقص ليس المراد بهما تسلسلها الشهور أي ما ليس له حالة متغيرة و مقابلته بديل أنه قال : و أما الموجودات الناقصة الخ إذ من الناقصات النفوس المستكنية و غيرها ، و هي لم تخلق لأن يتكون منها موجود آخر بأن تكون مادة له إذ المراد خلقت لأن يتكون منها النفوس ، وليست النفوس الفلكية معروضة الدوام بل مسوقة الدوام ، أما المراد بالتام والناقص كما أشار إليه ما يوجد لأن يكون مادة و وسيلة لموجود آخر ومقابلته ، وإلا فهو قهه ذكر في كتابه أن الموجود مطلقاً إما تام وإما ناقص ، والتام إما فوق التمام أو غيره ، والناقص إما مستكف وإما غير مستكف - س د ه .

(٢) لم لا يجوز أن تستبقى حياة البدن بطلته التامة كائنة ما كانت بالحركة بعد الحركة إلى غير النهاية كما تستبقى برهة من الزمان في مدى حياته بالحركة بعد الحركة . والظاهر أن هذا الوجه وما سيذكره بقوله : ثم نقول الخ جسيماً وجه واحد لبيان ضرورة الموت ، والمراد به اللوك من طريق الحركة الجوهرية إلى اثبات العاية لكل مرتبة من مراتب الوجود المتحرك . و بعبارة أخرى النبات والحيوان والإنسان حدود لهذه الحركة يهيم للمتحرك أن ينتقل منها إلى ما فوقها وهو الموت الطبيعي للمتحرك ، وهذا

لا لأجل<sup>(١)</sup> أن الأجسام لا يحتمل الدوام؛ لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل<sup>(٢)</sup> التبدل والإمداد التوقائي، ولا لأجل أن القوة النازية لا تمرد الغناء دائماً بحسب الكيفية أو الكمية؛ لما عرفت ومن هذه القواعد وأشباهها؛ بل لأن القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى، وقد بين في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية، وقد برهن في مباحث العلل على أن الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد وأن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره؛ فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل، والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية، وحصول المواليد للقوى الفلكية، وهذه غايات عرضية. والغاية الحقيقية إما لقوى النبات فيبروريتها غذاءاً للحيوان، وإما لقوى الحيوان فيلحصول الأغذية وغيرها للإنسان، وإما لقوى الإنسان، لغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنمل للبدن، وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانية من المتخيلات، والموهومات، وأرائل العقليات، فالنفس

في الوجه لا بأس به غير أن قوله فيما سيأتي: إن غاية النبات أن يكون غذاءاً للحيوان وغاية الحيوان أن يكون غذاءاً للإنسان ليس على ما ينبغي فإن النبات الذي غايته الحيوان هو النبات الذي في صراط الحيوانية ومادة لها دون النبات الذي له صورة تامة بغاية مستقلة كشجرة اللوز مثلاً، وكذا الحيوان الذي غايته الإنسانية هو الحيوان في صراط الإنسانية دون الحيوان ذي الصورة الحيوانية المستقلة كالفرس والبقر، ومن السبب جداً أن يمد ببرورة النبات مثلاً غذاءاً للحيوان موتاً طبيعياً، واقتضاء رشدهم ونوره وبطلان آثار الحياة فيه بحسب رسل طبعه موتاً اختراعياً له وكذا في الحيوان فافهم - ط م د -

(١) كما أنه مطبوع للناطقة وإن لم يكن مطبوعاً للوهم - س و ه -

(٢) إشارة إلى تعريف جواب الشيخ سابقاً إن هذه المركبات لا تقبل الإمداد لتضادها بأن يورد الغذاء البديل، ويصلح كل ما يفسد، فلو كانت النفس دائمة التوجه إلى هذا العالم واستغنت القوى لوردت البديل، ولكنها ليست كذلك، لأنها دائمة التوجه إلى العاية والنفس عن البدن وقوامها بالفسادة، وبمكس في الطريقة الابدية لو كانت القوى الجسدية غير متلذذة التأثير لرفضتها النفس الناطقة ولم تستعملها للوصول إلى العاية، فلما كانت بالفسادة متوجهة إلى الله غيلة بالبالة بالبدن لا يجرم فسده وأفسدهم

- س و ه -

الإيمانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة الخفية الملكية أو في الشقاوة<sup>(١)</sup> الشيطانية أو السهية أو البهيمية انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع ، وإذا لم حصلت عن البدن عرض الموت ، وهذا هو أجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي «كل نفس ذائقة الموت» وهو غير الآجال الاختزالية التي تحصل بمرور الأسباب الأخلاقية ، و القواطع القسرية ، وبالجعله الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية ، وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية و صيرورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بناتها كالملائكة ، وإما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين و الأشرار ، وإما مخوفة بفران الله ، سليمة الصدر عن الأغراض و الفشوات . و أما سائر النفوس<sup>(٢)</sup> العيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات و الأرض إلا ما شاء الله ، فينجو من العذاب ، و يتخلص من العقاب ، فمثل الدنيا كالمزرعة ، و أرحام النسوان كالحرث ، «سأزكم حرث لكم» و النطف في الأرحام كالبنور في المزارع ، والولادة كالنبت ، و أيام الشباب كالنشو ، و أيام الكهولة كالنضج ، و أيام الشيخوخة كاليبس و الجفاف ، و بعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت . و زمان القبر و الصراط كالبيدر ، فكما أن البيدر يجمع فيها الحلات من كل جنس ، و تدلى ، و تنقى ، و ترمى القشور و الثبن و الورق من الثمر و الحب ، و يجعل بعضها علفاً للدواب ، و حطباً للنيران ، و بعضها لبواً صالحة ، فكذلك يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين و الآخرين من كل دين . «قل إن الأولين و الآخرين لمجموعة إلى ميعات يوم معلوم . و نكشف الأبرار يوم تبلى السرائر . و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعلهم في جهنم . و ينجي الله الذين اتقوا بما فازهم لا يمسهم سوء ولا هم يحزنون » . وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم ، و من قول نبيه ﷺ : الدنيا مزرعة الآخرة فهذا بيان الحكمة

(١) أي أنها كمال تكويني في جانب مظهرية القهر وإن كانت تقصاحب كماله

والنفس تنشئ من جانبها للطب أو القهر عن استعمال البدن الطبيعي - س ر ه .

(٢) أي الإنسانية المنصفة بمغات الحيوانات الصالحة ليس لها النار العنوية بل هي

محترقة الخ - س ر ه .

الموت بالبرهان و القرآن ، و هو رحمة من الله لأوليائه ، و تحفة للمؤمن . فلاجل ذلك يسمى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيناً لمن ظن أنه عنهم بخير حق : « قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » و حق للنفوس البشرية و غيرها تمنى الموت طبعاً فانها كالصانع ، و الأبدان و الأجساد كالدكاكين ، و الأعضاء و قولها كآلات و الأدوات ، و إنما يجتهد الصانع في دكانه لأجل غرض ؛ فإذا تم غرضه ، و بلغ أميته ترك دكانه ، و رمى من يده أدواته ، و استراح من العمل . و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد ، و خرجت كل فيما خلق من القوة إلى الفعل اشتغلت بذاتها ، و كان هذا الجسد وبالاً عليها ، و مانعاً من الخروج إلى منازلها و معادتها ، فإن لها معادن كعادن الذهب و الفضة ، كما ورد في الحديث فإن الموت حكمة و رحمة من الله تعالى كما قال تعالى : « ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا و عليه السلام : « فوالذي يميتني ثم يحييني » .

### فصل (٧)

#### في تحقيق الكلام في القوة المصورة

و لنقدم ما قبل فيها ثم نعتب ذلك بذكر ما هو الحق ولاستحي منه . قال أفضل المتأخرين : و المصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الأفعال عن قوة عديمة الشعور .

و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها ، و بما يصدر عن ذاتها . و قال بعض من سبق<sup>(١)</sup> عليه : إن هذه الأفعال و ما يجري مجراها مما ينسب إلى القوى الثبائية صادرة عن الملائكة .

(١) كانه المزالي ، و النزاع لفظي فلان مراد الحكماء بالقوى الملائكة المدبرون أمراً ، لا الصافون صفاً من الملائكة المقربين و السويين لانهم أرفع شأناً من تدبير الواد ، ولكن هذا اذا اريد بالقوى البهائية و الفارقة و القارة - لا الزمائية - . و بساطة اخرى المتدليات برش الله تعالى ، اذ الزمانيات المتعلقة بالمواد مدبرة فيها و معال التصرفات معلوم ذلك - س و ه .

و يظهر لك بعد عرفتك بمنزلة ملائكة الله ، وكيفية تأثيرها بإذن ربهم إن طبقاتهم العالية أرفع قدراً من أن يضلوا مثل هذه الأفاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسدنة والأعوان ، وقد بين أن القوى المباشرة للأفاعيل المتغيرة لا معالجة جسمانية ، والتي تدرك المحفولات والخبرات الحكيمة والمنافع الكلية هي المفارقة الذات عن الجسمانيات ، فالكلام قائم في القوى المباشرة كيف يفعل هذه التصورات والتشكيلات ، وأكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطة ولا غمض ، كالأشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة بلا مرجع ، وقد علمت ما فيه .  
و منهم من قال بالتوليد <sup>(١)</sup> كالمعتزلة وهو أيضاً خارج عن التوحيد في الأفعال .  
و أصل <sup>(٢)</sup> الاشكال هنا هو أنه لا يجوز أن يكون خلقة الأعضاء وشكلها ، ومقدارها ، ووضعها ، وخشوعتها ، وملاستها ، وصلابتها ، ولينتها صادرة عن القوة المصورة ، لأنّ المنى متشابه الأجزاء في الحقيقة ، فالتوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه ، والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلاً واحداً متشابهاً ؛ فيجب أن يكون الشكل الذي يقبده المصورة هو الكرة ؛ فالمصورة الحيوانية إن كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة ، وإن كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الأقسام كان الحيوان جملة كرات متعددة ، وقد تأكدت هذه الشبهة لما ذهب إليه المعلم الأول وشيعته إلى أن المنى متشابه الأعضاء لانصاله عن الأئين قط لا عن جملة البين ، وكون كل جزء محسوس منه مشاركاً لكفه في الاسم والحد . وذهب بقراط

(١) ينسب إليها من الأفعال التوليدية لله تعالى ، فإن كل فعل يتولد من فعل آخر عندهم . والعقائد الكل بحول الله وقوته لاستقلال كثيره ، لكن المعتزلة لقولهم عدم احتياج السلوك في البقاء إلى الملة يقولون : لو فرض عدم الواجب (تعالى عن ذلك) لما ضرر عدمه بئرة ، فهو تعالى صيرها غنية في ذواتها وأعمالها . والعكيم يقول : أنها وساطة جوده بسمو الأعداد لأعلى سبيل التوليد والإيجاد . والإشعري يخط الوساطة رأساً ويطل السببية والسبية مطلقاً - س ر ه .

(٢) ينسب أن اشكال كون الصورة عديدة الشهور مع كونها فاعلة للأفعال المحركة المنقطة لامعومة له عندنا اذ ليس الأحكام والاثنان دليل العلم كما يشاهد في فعل الطبايع على أنها أثبتنا العلم الضروري للقوى كإبراهيم فاضل الاشكال الخ - س ر ه .

وتابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء ، لأن المنى يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به ، ويخرج من العظم شبيهه به ، وعلى هذا من جميع الأجزاء ، وهذه الأعضاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصلة هي عنها ، وغير متشابهة للكُل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج ؛ لأن المحس لا يميز بين تلك الأجزاء وإن كان في نفس الأمر متميزاً بعضها عن بعض

أقول : التعليل في اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المنى مما ليست فيه فائدة في دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر ، وهو كون المنى حيواناً<sup>(١)</sup> تمام الأعضاء بالفعل ، وذلك لأن اختلاف أجزاء المنى إن كان بسبب اختلاف ما يتصل عنه أهني الأعضاء ؛ وكان ذلك الاختلاف أيضاً لاختلاف أجزاء المنى كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان ، وهو مستلزم إما الدور<sup>(٢)</sup> أو

(١) لا يلزم بذلك بل هو مادة للحيوان تحتاج إلى الصورة إلا أن يقال : الحال كونه تمام الأعضاء وهو يلزم حيث أن فيه من كل عضو شيئاً لا الحيوانية بالقوة اللازمة على كلا القولين . ثم إن اسم الإشارة عائد إلى عود المعلول ، إن قلت : المعلول المهروب منه كون الحيوان كرة ، واللازم هنا الدور والتسلسل . وأيضاً عود المعلول مبني على تشابه الأجزاء ، وكون المنى حيواناً تمام الأعضاء مبني على تعالفاها ، فهي المعلولين تهافت . قلت : الجواب أما من الأول بأن تعالفا الأجزاء لما كان مستلزماً للدور والتسلسل كان محالاً فصعق التشابه ضد المعلول بالآخر . وأما من الثاني فبأن التطور أن الحال الآخر لازم لهذا القول بلا واسطة شيء آخر ، والتشابه يناقضه ، ولكنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حيث لا يشعر القائل فلا تهافت - س د - .

(٢) هذا وإن كان كشيبة البيضة والدمجاجة في الظاهر ، ويرد عليه أيضاً أنه لم تستلزم من الاختلاف في الفاعل ، ولم لا يكفي بالاختلاف في القابل كما هو طريقته فده في كثير من المواضع وطريقة القوم حيث قالوا : اختلاف صور الأمراد بالمواد ، واختلاف المواد بالصور السابقة ، بمعنى أنها ما به الاستعداد وهكذا والتسلسل تماثلي مجوز عندهم ، إلا أنه في الحقيقة قوى متين لاخبار عليه ، لأن الاختلاف في صور الأعضاء لما كان نوعياً لا يجوز استناده إلى القابل وجهاته ، وإن كان الاختلاف الشخصي في أمراد ماهية واحدة مستنداً إلى استعدادات البادة فلا يكفي ذلك في الاختلاف النوعي ، بل لا بد من الاختلاف في الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكرنا في استناد الكائنات إلى العقل الفعال ، على ما ذكره المصنف رحمه الله

التسلسل .<sup>(١)</sup> وكلاهما محالان<sup>(٢)</sup> .

و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقاً إلى المادة أو الجزء المادي من سخييف الأقوال ، إذ<sup>(٣)</sup> المادة في كل شيء أمر مبهم لا قول له إلا بالصورة القائمة بها ، فاستناد صور الأعضاء و اختلافها في الحيوان إلى النقطة في المحالية كاستناد صور العالم و اختلافها إلى البيولي الأولى المشتركة ، وليست فيها إلا جهة قبول الأشياء و إمكانها لاجبة فعليتها و تخصبها و وجوبها .

و ربما استدل على كون الشيء غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقرط و تابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادي عشر من الشفا بقوله : الذي دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أمور :

١- في البدء والمادة على طريقة الاشراقيين اختلاف الانواع بسبب الجهات الفاعلية ، وهي أرباب الانواع التي هي جهات فاعلية رب الارباب فان موجودات العالم الأدنى منهم ظلال الموجودات في العالم الأعلى ، واختلاف ماضيات تلك الارباب ذاتي بلا جعل تركيبي ، بل ولا جعل بسيط الا بالعرض ، كما أن عند العرفاء اختلاف الماضيات باعتبار اختلاف الارباب التي هي الاسماء الحسنى له تعالى ، وهي لامبجولة بلا مجولية السى . و حيثما قلما كانت تلك الصور عللاً فاعلية يلزم جسمها في الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل تسلسلاً اجتماعياً لاتماقياً ، وفي قوله : واعلم الخ إشارة الى ذلك - س ر ه .

(١) لما كان الكلام في الملة بالذات للاختلاف كان التسلسل اللازم تسلسلاً اجتماعياً لاتماقياً فافهم - ل و ه .

(٢) ولوجه في الاستعانة ان المفروض كون هذه الامور المتوقف بعضها على بعض عللاً فاعلية مترتبة لعلل قابلة فاذا ذهبت الى غير النهاية ادى ذلك الى الدور او لتسلسل البعاليين - ط مد .

(٣) لما كان أعضاء الحيوان اموراً مخالفة بالتوهم فلا يكفي اختلاف الجهات القائمة ؛ بل لابد فيها من اختلاف في العاقل أوجهاته ، كما أن الانواع المخالفة الواقعة في العالم الكبير لا يكفي في احتلامها اختلاف استمدادات المادة ، بل يكون مستندة الى قوايل مختلفة هي أرباب الانواع ، والمثل الافلاطونية ، كما استقر عليه حكاء الفرس وذهب اليه المصنف قده أو الى جهات مختلفة في النقل الصال على ما ذهب اليه المشركون فتأمل فلا تنفل - ل و ه .



أحدها عموم <sup>(١)</sup> اللّفة بجميع البدن ، ولو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللّفة بالعضو الخارج منه المنى .

وثانيها المشاكلة الكلّية ، فإيه لولا أن كل عضو يرسل قطعاً لكات المشابهة بحسب عضو واحد .

و ثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضوي شامة أو زمانة قالوا : وإذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذي هو تنازل من اللحم يتكوّن لهما ، و التنازل من العظم يتكوّن عظماً ، فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة .

والجواب من وجوه ثلاثة :

أحدها ما مرّت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل .

و الثاني أيضاً ما قد نشرنا إليه من أن المادة ما به الشيء بالثبوت ؛ وهي في كل شيء أمر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا يحصل لها بالفعل إلا بتخصصات خارجية ، و الكلام ليس إلا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء ، و كون المنى <sup>(٢)</sup> مختلف الأجزاء لا يطلع هذا الإشكال ؛ لأننا لو فرضنا المنى مركباً من أجزاء مختلفة فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء . وأيضاً أن كل مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة ، ولا بد أن يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا تخلف إلا أنماً واحداً متشابهاً ، فيجب أن يكون فصلها كرة حتى يكون المتولد من منى كرات مضمومة بعضها إلى بعض .

و الوجه الثالث إنه قدح أرسطاطاليس في صحة هذه الأدلة ، و صحة هذا المنهـب و هو كون المنى نلزلاً من جميع الأعضاء ، و بين ذلك وجوه عشرة مذكورة في الشفا منقولة في شرح كليبات القانون .

(١) أي اللّفة اللسبة ، و سبب هذه اللّفة أن في الشى أرواحاً كبيرة ، و حرارة و امرأة ، فيعذب معاله ، و تحصل فيها احتكاك بحرارته العارة فإذا خرج حصل دفء و خفة و راحة و دفع ألم الاحتكاك - س و هـ .

(٢) إلى قوله تلك الأجزاء ليس في بعض النسخ وهو الالصح - س و هـ .

الأول إن المشاكلة <sup>(١)</sup> قد تقع في الظفر وليس يخرج منها شيء ،  
 الثاني إن المواد قد يشبه جداً بعيداً وليس يبقى له زرع ، وحكى أن واحدة  
 ولدت من حبشي بنتاً بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء .  
 الثالث إن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة <sup>(٢)</sup> من حيث هي آلية ، ويقع  
 فيها مشاكلة .

الرابع لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكل حيواناً <sup>(٣)</sup> لأنه فيه من كل عضو جزء ،  
 و تلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضمها الواجب فالمنى إنسان صغير ، وإن لم تكن  
 مترتبة فما الذي ومبها .  
 الخامس إن المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون في الرحم منبيلان <sup>(٤)</sup>  
 هما إنسانان .

السادس ما المانع من أن يولد المرأة إذا أنزلت وحدها إذا كان في منبيلها هذه  
 الأعضاء منفصلة .

السابع إن الإنسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الأنثى ، وذلك

(١) وأيضاً قد تقع في الشعر ، والجواب أنه إذا خرج من منبت الظفر شيء وفيه مرض  
 الوضع مثلاً سرى إلى الظفر ، وإذا خرج من منابت الشعر شيء وكانت حادة أسود الشعر  
 لكثرة دخانها الصانع لحادة الشعر ، فالمشاكلة تنفق في السات بالذات ، وفي الظفر  
 والشعر بالمرض - س . د .

(٢) أي ليس يرسله الهيئة التركيبية ويتحقق المشاكلة فيها سبباً إذا لم يتحقق  
 في الاحاد ، مثل أن الوالد أشم الأنف ، والولد أعطس الأنف ، إلا أن لرأس أنف كليهما  
 معاداة بالعم ، ومثل أن العاجب والعين منها لا تمتشا كلان ، لكن وقعت المشاكلة في تقارب  
 هاتين والجواب أنه لما خرج الرطوبة من جميع الأعضاء وكانت متجاورة لاجرم تحققت  
 المشاكلة في هيئة التركيب ؛ وإن لم يتحقق في الاحاد كلان - س . د .

(٣) فيه منع كما مر ، إلا أن يراد أن فيه الأعضاء المتخالفة كالجنين البت  
 - س . د .

(٤) منوع ولعل أحدهما شرط التكون من الآخر ومنه يخرج الجواب عن السادس  
 - س . د .

بسبب استعماله<sup>(١)</sup> المزاج و تغيره ، و ليس لأن العضو ثارة خرج منه وفيه عضو الذكور ، و ثارة خرج وفيه عضو الأنثى ، و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكورة و الأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب قل الجزء .  
الثامن إن كثيراً من الحيوانات يتولد من غير<sup>(٢)</sup> جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه .

التاسع قد يفسد الحيوان سقداً واحداً فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد ، وربما كانوا ذكوراً و أنثى .

العاشر الفطن من الشجر الذي لم يثمر بعد و فرس فيثمر ، و لكن يجب أن لا يثمر ؛ لأن الشجرة التي اتخذ منها لم يثمر ، و الأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مشجرة .  
الحلم<sup>١</sup> إلا أن يقال : أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الفطن على ما يفوله أصحاب الخليط ، فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج أن يجيء البذر و المني من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك ، إذ فيه جميع الأجزاء .  
فثبت بهذه الوجوه أن التشابه ليس سبباً العاقل باختلاف صور المادة ، بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة العاملة من إعداد القوة المفسرة .

فهذه وجوه قلها الشيخ عن المعلم الأول دالة على أن المني جوهر متشابه الأجزاء و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازي في شرح الكليات ، ولعل فرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب ، بل فرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه أجزاء المني بوجوه أخرى مشاركة معها في المأخذ و الطرق ، على أن المني متشابه الأجزاء .

أقول : والحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان . والبرهان أفاد أزيد من ذلك وهو أن

(١) وظني أن سبب ذكورة الولد أو أنثى قاهرة أحد النبين و مقهورة الآخر ،  
فإن قهر مني الرجل مني المرأة و غلب عليه و كيفه سببه اتصف مني المرأة صفة مني  
المرء - س و س .

(٢) كالبنل ، وفي بعض النسخ يتولد من جنه أي لا من موه - س و س .

المنى<sup>(١)</sup> ليس في ذاته جوهر<sup>(٢)</sup> تام الجوهرية في محصله النوعي ، وفي صورته الطبيعية ، كسائر الجواهر المعدية وغيرها ، ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية ، فتحكمه حكم المادة الاولى في تصور تجوهرها عن التمام إلا بما يضاف إليها من الصور ؛ فيصير بها شيئاً نوعياً يتعديها وينقلب إليها .

وأما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قاتلاً : إن المنى يختلف الأجزاء بحجة زعم أنها أقوى من الأدلة المذكورة ، وهي أن المنى لاشك أنه الفضل المضم الأخير ، وذلك إما يكون عند نضج الدم و سيروره مستعداً استعداداً تاماً لأن يصير جواهر الأعضاء ، ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقب استفراغ المنى أزيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عسر مرات من الدم مثله ، فإنه يورث الضعف في جواهر الأعضاء الأصلية ، وإنا كان كذلك كان المنى مركباً من أجزاء كل واحد منها قريب<sup>(٣)</sup> الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً ، وذلك يقتضي أن لا يكون المنى متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى .

أقول : وهذه الحجة أيضاً ضعيفة من وجوه :

(١) أي الراية على ما ذهب اليه العلم ، وأما البرهان فقد مر أن المادة في كل شيء مأخوذة على وجه الإبهام والقوة لأعلى وجه التحصل والفضلية إذ كل ضلعة فهي آية عن ضعية أخرى فافهم ذلك - م و ه .

(٢) أي ليس له تمامية في الصورة النوعية النوعية فضلاً عن تماميته في الأجزاء البصية والرباطية والمطوية وغيرها ، كما قال تعالى : « وخلق الإنسان ضعيفاً » ثم إن هذا مبني على ما هو ظاهر قولهم : إن اختلاف الأعضاء نوعاً باختلاف اجزائه المنى نوعاً بلا حاجة إلى القوة الصورة ، وإلى القوة المولدة سبباً للفصله منها ، كما يدل عليه قول المصنف قهه آتفاً ؛ بل القوة الصورة بحسب استعداد المادة الخ وقولهم : في الوجه الرابع من الاستدلال وإن لم يكن مترتبة فما الذي وثبها ، وأما إن حل كلامهم على أن اختلاف الاجزاء من قبيل اختلاف المواد مع الحاجة إلى القوى الفاعلة فلا يرد - م و ه .

(٣) قرب الاستعداد بالاختلاف النوعي لا يستلزم الاختلاف النوعي ، فإن قوة الشيء ليست بذلك الشيء ، كما أنه لا يوجد الشيء بالاولوية و مالم ينسب جميع أعضاء عدم الشيء وإن انسب كثير منها فهو معدوم هـ - م و ه .

أحدها إنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ؛ ولا التي وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوة ؛ بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقة إلا من عند نفسه ، ولا يتقوى إلا بقوة باطنة . و هذه المسألة <sup>(١)</sup> عند القوم بالأغذية و الأروية هي أسباب معدة لأن يفعل مادة البدن من صفة نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه في المعقول بالفعل ، والمعقول بالقوة ، وإن الذي سمي معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل أبداً ، بل يعد لأن تحصل للنفس حالة هي معقولة وعاقلة بالفعل فكذا في الغذاء والنمو ، وليس كون اللحم لحماً ، والمطمع عظماً والرباط رباطاً إلا من جهة ما تقتضيه هيئات النفوس وأوصافها ، و أجزائها المعنوية ، و عقوماتها النفسانية ، فيظهر آثارها في الأجساد و الأبدان ؛ فينزل إلى عالم الأشباح العنصرية من عالم الأرواح المعنوية بإعداد هذه الحركات و الانفعالات ، و تحريك مواد الأغذية وغيرها .

و ثانياً إنك يجب أن العني هو العاصل من فضلة الهضم الرابع فمن أين يلزم <sup>(٢)</sup> أن يكون فضلة الشيء لابد أن يكون مثله أو قريباً منه في الاستعداد ، فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان .

و ثالثاً يجب أن العني عند كونه متصلاً بمواضع الأعضاء كان مثله أو قريب الاستعداد ؛ فيعد الانفعال عنها والخروج منها إلى مواضع أخرى لا سلم إله قد جفي ما كان عليه ؛ فمن العاقل <sup>(٣)</sup> عليه تلك الأجزاء على ترتيبها ووضعها و كلفتها ، فإن كان

(١) أقول : لو سلم الامام ذلك فالاعداد يكفيه لانكم تسبون انه لابد من مجاورة هذه الاغذية للاعضاء المختلفة، و ان غذية كل عضو مغالفة بالسور لغذية عضو آخر ، فتختلف لامحالة مثل الاغذية بعد الهضم الرابع ، وهل بشيء النفس الصور المحسوسة بالذات المتعاقبة اذا لم يكن اعداد من الصور المحسوسة بالعرض ، المتعاقبة ؛ - سره .  
(٢) بل يلزم أن يناسبه وبدانيه وان لم يكن يكافئه ويساويه ، أليس مدلة طبع كل حبة تناسبه ، ودرى كل عصاة تحاديه ؛ وكفى ذلك في الاختلاف - س و .

(٣) هذا حق في الترتيب والوضع ان ادعى التشابه فيهما بذلك . وأما اذا ادعى مجرد الاختلاف في الاجزاء فلا ؛ لان المختلفات اذا اختلفت عن مواضعها واجتمعت لا يرتفع اختلافها

الحافظ نفس الأبوبن فالنفس الواحدة كيف يدبّر ؛ و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيراً وحفظاً طبيعياً ، ولا يسري فعل النفس في غير بدن واحد ، ولو سري فعل النفس في نقطة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيواناً ذات نفس . و أما حصول الضعف عند إترال المنى في جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلاً ، بل منشأ<sup>(١)</sup> الضعف أمر نفسي من أعمال يطرء على النفس بحصول اللذة البدنية ؛ فيسري ذلك الوهن والاكسار في سائر أجزاء البدن ، كما عند الخوف والخشية ، وكثير من الأمور النفسانية المورثة إسطراباً في البدن ، وهما في قواه ، وأعضائه الأصلية . وبالجمل المنى جوهر قابل الأعضاء وقابل الشيء لا بدّ وأن يكون خالياً عن ذلك الشيء و ضده جميعاً حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين وكلاهما محالان .

و أيضاً المنى رطوبة سيالة ؛ و الرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والأوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيلة لاختلاف الصور والآثار ، وقدمر<sup>٢</sup> أن اختلاف الاستعداد واللااستعداد من باب القوى والإمكانات والنسب التي لا وجود لها إلا على سبيل التبعية دون الاستقلال .

و مما لا بدّ لك من معرفته قبل العوض في تحقيق هذا المقام ، و إثبات المصوّرة لأجساد النباتات والحيوان أن المنسوب إلى المادة واستعدادها لم يجز أن يكون إلا أموراً جزئية شخصية من خصوصيات الأرمّة ؛ و الأمكنة ؛ و الأوضاع ؛ و أما الأمور الدائمة الوقوع وخصائص الأنواع فلا بدّ أن ينسب إلى أسباب فاعلية على الوجه الكلي . فإذا تفرقت هذه الأمور ثبتت إن اختلاف أشكال الأعضاء وخلقها و مقاديرها و أوضاعها وكذلك كون كذا عضو من الأعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الإنسان والحيوان من التشكيلات والتصويرات ، سيما حافي أعضاء الرأس من العين وطبقاتها ، والأنف ، والفم ، والأسنان ، واللسان ، والشفتين ، وغيرها ، و ما في كلّ منها من المنافع التي بعضها

(١) أقول لا ينحصر المنشأ في الأمور النفسانية بل الأمور الطبيعية أيضاً شيء لا يجوز

الشك في تأثيرها ، وهو قدّم بهذا وأمثاله ما قد سبق فتطوى بساط الطيبيات والطبيات ،

وقوله : الرطوبة السيالة لا يمكن الخ هذا في غير الوضع محال (منوع - خل) والسموجود

مركب القوى كاللبن والخل - م و .

للضرورة ، و بعضها للراحة و النضيلة و الزينة ، كاشتغال العينين ، و سواد الحاجبين ، و تغمير أخمص القدمين ، لا يمكن أن تكون منسوبة إلى المادة المنوثة لما علمت من الوجوه المذكورة ؛ ولا إلى قوة عقلية كالطبائع الجسمانية ؛ لأن فعل الطبيعة لا يكون إلا على نمط واحد ، و نحو فرض واحد أو فرضين ، ولا يمكن فيها فنون الأغراض و صنوف الدواعي و القصور ، بل لابد و أن ينسب إلى أمور نفسانية منبعثة من أغراض علوية مؤدية إلى عالم عقلي ، و سر سبعماني . بل قول من رأس قولاً كلياً : إن السبب الفاعلي لبدن الحيوان إما أن يكون أمراً عديم العلم و الإدراك كالطبائع<sup>(١)</sup> و ما في حكمها . وإما أن يكون أمراً ذا علم و إدراك .

و الأول محال لشهادة كل فطرة سليمة على أن فاعل هذا الترتيب المجيب و النظم المحكم يستحيل أن تكون قوة عديمة الشعور .

و الثاني لا يخلو إما أن يكون هو الباري بلا واسطة أم لا .

و الأول محال بالبراهين التطبية ، و الأدلة العقلية ، لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلاً جزئياً متغيراً مستحيلاً كائناً فلسفياً ؛ و من نسب إليه تعالى هذا الأفعالات و التجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية و معنى الإلهية ، و ما قدروا الله حق قدره ، أو لم يعرفوا معنى الفاعلية و التأثير ، و أن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء ، و الكلام من المتكلم ، لا كوجود البناء من البناء . و لا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي ، و الحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان و لا مكان ، و لكن بتسخير القوى و النفوس و الطبائع ، و هو المحيي ، و المميت ، و الرزاق ، و الهادي ، و المفضل . و لكن المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل ، و للإماتة ملك اسمه عزرائيل ، يحيي الأرواح من الأبدان ، و الأبدان من الأغذية ، و الأغذية من التراب . و للأرزاق ملك اسمه ميكائيل ، يعلم مقادير الأغذية

(١) و من الاجزاء المادية النوية ، فما ذكر في بيان المحالية من قوله : لشهادة

كل فطرة الخ على سبيل الاختصار و الاقتصار على ما هو الاصل و السعة في الاشكال -

و مكائيلها . و للهداية ملك اسمه جبرئيل . و للإصلاح<sup>(١)</sup> دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه مزازيل . و لكل من هذه الملائكة أعوان و جنود من القوى المسخرة لأوامر الله . و كذا في سائر أفعال الله سبحانه ، و لو كان هو المباشر لكل فعل دني لكن إيجاده للوسائط النازلة بأسره إلى خلقه عبثاً و عبادة ؛ تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثاً أو مسطلاً ، و ذلك ظن الذين كفروا .

و الثاني لا يخلو إما أن جوهر عقلي من الخول الصريحة و الملائكة الرفيعة أو - جوهر نفسي .

و الأول أيضاً محال بمثل ما مر من حيث أن فعلها لا يتغير ولا يتكرر كثيراً بالأعداد و الأزمنة ؛ فإن ملك الجواهر ليست مباينة الفوات عن ذات الحق الأول و إنما هي أشعة شمس و أضواء نوره ، يعني ذواتهم في ذواته ، تندرج أنوارهم في نوره .

و الثاني و هو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو إما أن يكون فعلها للبدن فعلاً اختيارياً مسبقاً بقصد و إرادة و علم زائد على ذاتها أولاً يكون .

و الأول باطل ، فإننا الآن مع كمال علومتنا لا تعلم كيفية الأعضاء في أشكالها و مقاديرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسة التشريع ، فكيف يمكن أن يقال إنها كانت عالمة في ابتداء تكوننا لهذه الأمور ؟ و قادرين عليها بالقصد و الاختيار ؟ فيبقى الحق الأخير و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس ، و هو أيضاً لا يخلو من أحد الأمرين و هو أن فعلها للبدن على سبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعة و الخدمة لأمر من الله و ملكه . و الأول محال لأن النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الإيجاد ؟ كيف و النفس الإنسانية عند مشكل الأعضاء و حدوث صورها في غاية العجز و النقصان ؟ لا يسلك

(١) ان قيل : لم تكن أركان العرش أربعة كما ورد في الاخبار . قلت : أما أولاً فلأن عزازيل فعله في هذا العالم خاصة بخلاف أعمال الملائكة الأربعة ، فإنها موجودة في الممالك الباطنة في كل مصيب إلى الحضرة الإلهية و نور الأنوار . و أما ثانياً فلأن الشر مجبول بالعرض لا بالذات . و أما مظهره و وقافته الظاهرة في بعض الأحيان للآباء و الأولياء فهي أقوى و أظهر من نفسه ؛ إذ في جانب النور و الخلق و الرحمة و نظائرها الظاهر أقوى من المظهر ، و في جانب الظلمة و الجهل و الغضب و أمثالها المظهر أقوى من المظهر فتختلف - س و .



الإنسان حينئذ لنفسه فاعماً ولا ضراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ، و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لابد أن يكون صانعاً حكيماً ، و مديراً عليمًا . فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشكلها و مصورها و غاذيها و معيها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطبوعة لإرادة الله و حكمته . و هذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ؛ ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام ، و في بعض النشأة شأنها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات العاكية لعالم النور في عالم الظلام ، و في طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات و الأوهام ، و في نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق والمعاني الإلهية ، و العلوم الربانية . و على ما ذكرناه <sup>(١)</sup> يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين ؛ و هو أن المادة مستعد لا أمر واحد هو النفس ، و لكن النفس <sup>(٢)</sup> لها آلات و لوازم و قوى متخالفة يتحد نعواً من الاتحاد ؛ فوجب أن يكون في المادة استعدادات بالقوة <sup>(٣)</sup> مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة ؛ و هي كيفية <sup>(٤)</sup> المزاج كاستعداد أشياء فيها تركيب . ثم كل قوة يجب أن يكون مركبة فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة ؛ فيسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة ، و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء ، و هذا كما أن

(١) من أن الصورة مرتبة من مراتب النفس - س و هـ .

(٢) أي لكن لها وحدة جمعية و المراد بالآلات الأرواح المعنوية و الأعضاء ، و باللوازم الهيئات النورية التي في النفس بنحو أعلى في مقام الكثرة في الوحدة ، و بالقوى شؤونها التي لها في مقام الوحدة في الكثرة و هي ظلال تلك الهيئات النورية - س و هـ .

(٣) أي كما أن استعدادها بالفضل مختلف كذلك تلك الاستعدادات مختلفة بالقوة فاختلاف كل منهما من منفعه . و لا يجوز أن يقال كما يشير إليه المصنف قد ان الاستعداد البعيد بالفضل ، فغيره بالقوة لان الكلام مطلق - س و هـ .

(٤) أي ما به الاستعداد كيفية المزاج الا أن ينشأ على منصف من يرى أن المسمى بالامكان الاستعدادى هو بينه الكيفية المزاجية كما مر في السفر الاول - س و هـ .

بالبينات التي وجدت في الأول والعقول المعالة أعنى المعقولات وجد ما بعدها ، و كما أنه ينتقى في العقول تلك الصور على الكزوم فكذلك ينتقى في القوة الغازية مثلاً صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه .

و المقصود منه إرادة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها ، وسبب ذلك أن جميع الموجودات التي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحده على لوازم وهيئات ومعاني كثيرة بحسب مقله ومربته في الوجود ؛ يعاكي السبب الأول في كونه واحداً ، ومع وحدته عين جميع الصفات الإلهية ، والأسماء الربانية ، وقد علمت من قبل أن الباري كل<sup>(١)</sup> الأشياء بلا تكثر ، وهكذا كل ما هو أقرب إليه أشد وحدة وأكثر جمعاً للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يعاكي عالم الربوبية ؛ فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن وصور الأعضاء من القوى والآلات ؛ فاختلاف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة الملبثة<sup>(٢)</sup> آلاتها في سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب

(١) فإن المراد أنه مصداق واحد أحد يرتب عليه من الغبرات والكالات ما يرتب على كل المصاديق المتفرقة ، والموجودات المشتقة ، وآية الإنسان الكامل الذي فيه شيء كالملك ، وشيء كالفلك ، وشيء كالحيوان ، وشيء كالبات ، وشيء كالطباع والجمادات وغيرها ، مع أنه واحد ، وهذا هو الكثرة في الوحدة ، ولا تنهين أن كون البسيط كل الأشياء هو كون الوحدة في الكثرة ؛ لأن هذا مقام الفعل ، و ذلك مقام الذات ، وهذا هو العلم الصلي ، وذلك هو العلم المائي الذاتي ، وهذا شيء وصل إليه الكثيرون ، و ذلك شيء وصل إليه الاقلون ، بل لم يصل إليه باعتقاد المصنف منه إلا أرسطا طاليس . و قال عنه في موضع آخر : لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك ؛ و إن لم يكن كذلك لأن كلا القامين منا وصل إليها الرفقاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود الفصل في الجبل ، و شهود الجبل في المعمل - س و ه .

(٢) في هذه العبارة مسامحة لأن المراد بالآلات اما الأعضاء المفردة كالشربان والعصب والوريد وسجوها ؛ فليس انبثاتها حسب انبثاث الروح بل بالعكس ؛ إذ يقال انبثاث القبول على حسب انبثاث الفاعل لا بالعكس ، إلا أن يجعل حسب بمعنى سبب أو طبق مع إن القوى المدركة سوى اللبس غير منبثة آلاتها ؛ لأن آلاتها في الرأس خاصة . و أما القوى وهو خلاف الظاهر إذ أكثر استعمال الآلة في الروح البشارى

في الأوردة والشرابين ، و تلك القوى أيضاً مع اختلافها و تشعبها يجتمع في وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمحولات بالفعل . و بالجملة القوى السافلة تنفر مع و تتوزع عند انفصالها و فيضانها عن القوى العالية ؛ ثم تفعل أفاعيلها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة و طاعة إياتها ؛ و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و العايات ، كما أن القوة الجاذبة و الهاضمة و الهافضة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن ؛ و ليس للجاذبة و الهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ؛ ولكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس ، و كذلك في القوى الإدراكية فإن قوة السمع و قوة البصر يفعلا فعملهما لغرض النفس ، و إدراكهما عين إدراك النفس ، و لهذا (١) في ذاتها سمع ، و بصر ، و شم ، و ذوق ، و لمس ، ولذلك (٢) يصدر عنها هذه الإكاث في النوم عند تعطّل هذه الحواس الظاهرة ؛ فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يعضا خدمة و طاعة للنفس على حسب الجبلة ، فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير

ج و الأعضاء . و أما أن ذا الآلة ما هو فاعله سهل ، و هو الأصل المحفوظ في القوى ، و السلع الباقى فيها . و آلات الحركة مثل الحركة عضلة ، و حدثت بحساسة عضل . ثم في قوله : النبث من القلب في الأوردة و الشرايين أيضاً تسمع لأن الروح الذي هو آلة لقوى البدنة ، و الحركة هو الروح النفساني العاقي وهو في الأعصاب لأن الأوردة والشرابين ، و اما فيها الروح الحيواني القلبي و الطيمي الكبدي . و الأرواح ثلاثة كما صرحوا به لكن لما كان الروح النفساني أصله الروح الحيواني و يصعد من القلب إلى الدماغ تسمع فيه . - س و .

(١) الفقرة السابقة في مقام الوحدة في الكثرة للنفس ، و هذه في مقام الكثرة في الوحدة لها ، فالنفس أيضاً كل القوى لا تكثر . - س و .

(٢) لا يقال . ما يدرك عند العقل هو الصور الخيالية من المصبرات و السوعات و غيرهما قد صارت قوية لا أرى ذات النفس جراً و سماً و غيرهما ؛ لانا نقول : لأنني بالبصر إلا ما حضر عنه الصور و اللون مثلا و غيرها من الترميزات بهذه الشدة التي في هذا البصر ، ولا بالسمع إلا ما حضر عنه الصوت كما في هذا السمع . و كلما في الباقى فان شئت سم ذلك خيالاً فان الخيال حيثة كان في ذاته تلك القوى ، و هو مرتبة من النفس كما لو سى أحد هذه الحواس خيالاً و الحسوسات متخيلات لم يكن مشاحة في الاسم . - س و .

موصوفة بأنها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية التي تحدث قبل النفس الإنسانية ؛ فإن الصورة الحيوانية بل التي قبلها أي الصورة النباتية إذا حدثت في مادة البدن لاشبهة في أنها تفعل أفعالها لأعلى سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال والرياسة . ثم إذا اشتد كماله ، وقويت ذاته ، و بلغت إلى مقام لنانطقة ، متعددة معها استحال ذاتها مقهورة مطيعة لأمر الله ؛ وفعلت ما كانت تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي ، وهو المراد بقوله يتعدد نوعاً من الاتحاد ، لأن النفس الإنسانية هي بعينها تتحرك الكليات والجزئيات ؛ ونحس ونحرك ونفدو ونمو ونولد ونحفظ المزاج . وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية ، والنفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، فهي بوحدها كل هذه الجواهر التي توحد في الخارج كل منها نوعاً مستقلاً تاماً في هويته وذاته . وقوله : فوجب أن يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتعدد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج . لم يرد به أن في المني استعداد فيضان جميع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها ابتداءً في أول الكون ، حتى يرد<sup>(١)</sup> عليه أن استعداد الطفة لقول النفس النانطقة وقواها لا يحصل إلا بعد سيورتها بدءاً إنسانياً ، و سيورتها بدءاً إنسانياً لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى والآلات واللوازم ، وقد علمت<sup>(٢)</sup> مما ذكر . راراً أن الإمكانيات والاستعدادات القريبة أبدأ تابعة للمصور والكيفيات الموجودة بالفعل ؛ فما به الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة ؛ وغير المستعد له والقوى عليه ، لكن يجب أن يكون مناسباً إيماناً واقعاً في طريقه كأجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق فمراده أن<sup>(٣)</sup> المني جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات أن يطرء عليه

(١) أي لو كانت صور الاعضاء كالمين بطبعاتها وطلوباتها مملولة لهيئات القوى

لزوم الدور من القوى الإنسانية ؛ لأن استعداد قبول القوة الباصرة حدقبول صورة العين ، و صورة تقاطع العينين ، وهذه الصور بعد وجود هذه القوة اذ العرض أن الصور خلال الهيئة الصوتية للقوى - س و د - .

(٢) لزوم الدور خاص بالقوى الإنسانية والحيوانية ، وهذا عام لضرورة ما به الاستعداد في كل مستعد قريب - س و د - .

(٣) حاصله أن للصورة درجات كما للقوة درجات ، فكل درجة سابعة من الصورة

استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها أن يصير بدنًا إنسانياً فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبه <sup>(١)</sup> إلى سائر الأعضاء كسبة النفس إلى سائر القوى ، و هذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكررة متشعبة في القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة إلى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول ، كما أن جوهر النفس منه سائر الصور و العمليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفة ، و ذلك لأن النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف ، ولم يكن فيه قوة جانب دون أخرى ، ولا فعلية طرف غير طرف ، حتى يكون مادة عارية من جميع القوى و الكيفيات لتصير قابلة لصورة كمالية يصدر عنها جميع الأطراف والأضداد ، كالجذب ، والدفع ، و الشهوة ، و الغضب ، و المحبة ، و النفرة ، و الأفاعيل المختلفة التي بعضها من باب الطبع ، و بعضها من باب الحس و المحسوس ، و بعضها من باب العقل و المعقول ، و لو كان في المادة فعلية شيء من الطبائع و الصور لم يكن في قولها قبول الكل ، و لهذا ترى النطفة الإنسانية من أضعف الأشياء جوهرية . وقوله : و كما أن بالهيات التي وجدت في الأول والعقول الفعالة توجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه : من أن كل قوة فعالة تشمل بوحدها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة و التفصيل ؛ اشتمال <sup>(٢)</sup> البحر على قطرات الأمطار ، و اشتمال الجبل على الحمى و الأحجار . وقوله : و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الفاعلية مثلاً صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة . لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه أن تلك القوة انخفضت على أنها عديمة الشعور و الإدراك ، كيف و النفس التي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيات إلا بعد ممارسة التشريح ؟ بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات و جهات متعاقبة لتلك الأشكال و الصور ،

٣ ما الاستعداد لكون لاحقتها مثلاً لهيئة من القوة . و اما الدرجة الاولى من الصورة مشروطة بسبق صورة و كمية مخالفتين لها - س و ه .

(١) ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الاعضاء لانه كامل شجرة و الاعضاء المرموسة فروع - س و ه .

(٢) بل كاشتمال العقل البسيط الاجمالي على العقول التفصيلية - س و ه .

لأنها كالواسطة والخطيفة في فيضان تلك الأمور من الملبدي ، ولا بد للواسطة أن ينوب مناب المبدء الأصل في أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى وأشرف .

وأعلم إننا لم نذهب إلى أن الأول تعالى ولا المفعول الفعالة محل لارتسام صور المفعولات ؛ بل ذهبنا إلى أن كل عاقل بالفعل يتحد<sup>(١)</sup> بالمفعولات كما ذهب إليه بعض القدماء ، وبيّنا ذلك على وجه الأحكام والإتقان بما لم يبق فيه مجال لب شبهة ، فثبت من ذلك أن كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى وأبسط . والعكماء مع اتفاقهم على أن مبدء الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ؛ ومع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان والأعضاء الحيوانية . وإن شئت فارجع إلى ما ذكرناه في باب عنايته تعالى بالأشياء ، وإلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس ، وإلى كتاب بقراط ، وأفلاطون ، وسائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان والأعضاء هو الله سبحانه . ولا يشا في ذلك اثباتهم الوسائط العقلية ، والقوى النفسانية ، والآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره ؛ إذ ليس من دأب الحكم مباشرة الكس ، ودفع الفضولات ، ومزاولة المزابل ، بل فعله الخالص هو الحكم ، والأمر ، والهداية ، والقضاء ، والانزال ، والإرسال ، دون الحركات والأفعالات ، ومن عزل الوسائط عن أفعالها فما قدر حق قدر عظمة الله ، كما قال تعالى : « وما قدروا الله حق قدره » ، إذ قالوا : « ما أنزل الله على بشر من شيء » الآية ،

وأعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة **زيادة تنوير وتصوير** في عالم أمر الله وقضائه ، كما قال الله تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ، وما ننزله إلا بقدر معلوم » فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية ، ولكل منها رقائيق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ، ووضع مخصوص ، وزمان وأين كذلك ؛ فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالإسالة ، وهذه

(١) وذلك الاتحاد هنا انطواء وجود الكل في بسيط العقيدة - س ر .

الرفائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج ؛ فالحقائق <sup>(١)</sup> بكلياتها في وجودها العلوي الألهي لا ينتقل ، و رفاقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام ، كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة <sup>(٢)</sup> هي الحقيقة بحكم الاتصال ؛ و إنما التلوت بحسب الشدة ، و الضعف ، و الكمال ، و النفس ، ألا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدي الله ؛ و حمله لأحد أركان عرش الله الأعظم ؛ و عظم منزلته و حضرة لا يبرح عن مقامه ولا يتزعزع . ولكن رفاقه و جنوده بحكم إحاطته و منزلته ، و تصرفاته فيما تحته قائمة بأمر الخلاق ، فكل نفس <sup>(٣)</sup> منقوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس ؛ و العمالة لأجلها على شاكلة عمله من جذب الأغذية ، و مجريد العلوم من محسوساتها ، و مجريد المحسوسات عن مولدها الجزئية ، وهو في مقامه الأصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن . وكذلك الحقيقة الكلية الجبريئية من عالم أمر الله ، واقفة بين يدي الله ، و كل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافة إلا من كان من أهل القدس و التجرد ، و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل ، و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رفاقه الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول ، و حياً كفاهاً و صراحاً ، أو وارث و ولي إلهاماً و معلماً بأنواع التمثيلات و التلميحات ، كما قال الله تعالى : هو ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ، و قال : « علمه شديد القوى » فالشديد القوى إشارة

- (١) و هي أرباب الانواع و هي لكونها موجودات تامة لا حالة متظرة لها ولا نقل ولا تحويل فيها لا تتجاني عن مقامها و لكن بحكم الإحاطة التي لها بالمراتب التي دونها كون تلك المراتب و الرفائق نازلة متصلة ، نزول الحقائق و تسفلها ، و هذا معنى تنزل الملك القريب . فكلية رفاقها بوجه مفتحة ، فكأنه قال الحقائق لا تنقل و هي عين عدم قلهاتنزل بحكم الاتصال و الإحاطة ، و لكن للتبرية و لشبهة لتأنيب أسد النزول إلى الرفائق ، و إلا فلا تنزل بعد الرفائق الجزئية الطبيعية . و يمكن هي بعد أن يعمل الرفائق هنا على الرفائق التالية ، و حينئذ فالنزل واضح - س ر .
- (٢) و لكن نحو الضعف كما أن الحقيقة هي الرقيقة بنحو الشدة - س ر .
- (٣) الصفة للتعبير كما في قوله تعالى : « و لا طائر يطير بجناحه » - س ر .

إلى جبرئيل ، وقوله إشارة إلى رفاقه الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي ﷺ<sup>(١)</sup> وكذلك إسراfil مع عظم وجوده عند الله ، وحله العرش على كاهله ، ونفخه في الروح الكلبي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق ، يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رفاقه المتصلة بالأرواح الجزئية وهو في أرقه الأعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن ، لأن عامله الذي فيه نحو وجوده الكلبي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجديدات المادية . وكذلك الميكائيل عليه السلام قائم بين يدي ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إزال النبت ، وإعطاء الأرزاق في كل وقت وزمان ، لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عمالة من الآدميين وغيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البديية ، فرفاقه موصلة لذلك ، وحقيقته الكلية لم يرح من مقامها ، ولم يتغير عن حالها ولا يشغله شأن من شأن . وهكذا قياس جميع القوى المدركة والحركة في أن لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في الملوك والدنوس والشرف والغنى بعضها عقلي صرف ، وبعضها مثالي ، وبعضها حسبي<sup>(٢)</sup> ، وبعضها جسماني صرف ، وأكثر الناس إنما وقعوا في الأغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ، ونظرهم إلى الأشياء بعين العوراء . مثال ذلك اختلافهم في فضل المصورة ؛ فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور ؛ فأبطلوا حق الله وحق ملائكته المقربين ، فعميت بصيرهم اليمنى ، ونظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر . وطائفة أخرى نسبوا أفعال المصورة من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد ، والهابط في مهوى النزول إلى ذات الله ، فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله ، وحزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرهم اليسرى ، وأرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق ،

(١) وكما أن نفخ الأرواح في المواد معلوم من رفاقه كذلك الباس الصور بالمواد ،

فضلع صورة الكيلوس من لامن المادة بعمل دقيقة عزراfil ، ولبسها صورة الكيلوس بعمل دقيقة اسرافيل . س . و .

(٢) أي بالذات وبعضها جسماني أي حسي بالمرض ، والاول مجرد في العملة دون

الثاني ، ثم انه على حد ما سبق من القوى من عند عزراfil من الاركان ينبغي ان يذكره مع رفاقه ؛ ولكن أدرجه في قوله وهكذا قياس جميع القوى الخ . س . و .



فئات عنهم الحق و الخلق جميعاً ، إذ الخلق طريق إلى الحق ، فمن أبطل الطريق ، و ضل عن سواء السبيل ؛ فكيف وصل إلى الحق ؟ فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقاً بعد ما كان لهم قوة البصر و إمكان النظر ، إذ لم ينظروا في آيات الله و حكمته ، و لم يتفكروا في صنع الله و عنايته ، فيكون حالهم يوم القيامة كما حكى الله بقوله : « و نحشروه يوم القيامة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى و قد كنت بصيراً » ، قال كذلك : فتك آياتنا فتسيتها و كذلك اليوم تنسى . »

## فصل (٨)

في الإشارة إلى تعدد القوى النفسانية و مادلها على سبيل التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا أن هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع النباتية و الحيوانية ، بل لمحتيازها بعوارض إنسانية من تقدم بعضها على بعض ، و استخدام بعضها قبل بعض ، و هذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الإنسانية قبل أن صدرت و أبسطت عنها ، و انفصلت في أجزاء البدن كل قوة في موضع يلبق بها ؛ فتقسم النفس أولاً إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أخرى : نفس نباتية موضعها الكبد ، و نفس حيوانية موضعها القلب <sup>(١)</sup> ، و نفس إنسانية سلطانها في الدماغ . و هذه النفوس متعاقبة في حدوث و البقاء ؛ فالجزء النباتي يحدث أولاً ثم الحيواني ثم الإنساني ، و الأولان ينعقدان بضاد المزاج و بطلان الاستعداد ، دون الجزء الإنساني ؛ فإنه يبقى في النشأة الآخرة ؛ إذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر رباني و سر مبعاني ، و نسبتة إلى الحق نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ، فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم في مقله .

و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و مرتبتها .

(١) بل قال الطيبيون - موضعها الدماغ لأن النفس الحيوانية منسوبة إلى الحساسة و الحركة و كليهما في الدماغ ، و النفس الإنسانية لا موضع لها كما أشار إليه قوله . سلطانها في الدماغ مع القوى الحيوانية التي بها قبض القلب و الشرايين و سطعها و تدبير روح لدى مبها في القلب كما مالوا ، و سجيء الكلام في تلك القوة - س ر .

فالأإنسانية منخدمة القوى كلها ، <sup>(١)</sup> وهي تستخدم العقول العالية كالعقل الفعال و الذي قبله ، و الذي بعده و هو العقل المستفاد ، و الذي يليه و هو العقل بالفعل ، و يليه المسمى بالعقل بالملكة .

و الحيوانية تستخدم الإنسانية ، و تستخدم الحيوانية النبائية ، و لها ثلاث قوى كما مر الفازية ، و التنمية ، و المولدة .

و الحيوانية أيضاً لها قوتان قوة محرركة ، و قوة مدركة ، و المحركة إما باعثة أو فاعلة ، و المحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ، و لها شعبتان أحدهما شهوانية ، و الأخرى غضبية تستخدمها المحركة الفاعلة ، و هي تستخدم الأوتار و الرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة للأعضاء ؛ فهي خدمة الشهوة يجذب الأوتار إلى جانب المبدء و هو القلب ، و في خدمة الغضب ترغبها و يمددها إلى خلاف تلك الجهة للدفع .

و أما المدركة الحيوانية فتقسم قسمين : قسم يدرك من خارج ، و قسم يدرك من داخل ، و المدرك الداخلي أطف و أشرف من المدركات الخارجية ، و هي بمنزلة القشور و التخيلات له ، و المدرك من داخل أيضاً ينقسم إلى مدرك الصور ، و إلى مدرك المعاني ، فمنها الحس المشترك ، ثم الخيال و المتصورة ، ثم المتصورة في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس إلى الحيوانية ، و المتفكرة بالقياس إلى الإنسانية ، ثم الوهمية ثم العاقلة ، ثم الذاكرة و المسترجعة .

و أما النفس الإنسانية فتقسم إلى عاملة و عالمة ، فالعاملة هي التي بها تدبير البدن و كما لها في أن يتسلط على سائر القوى الحيوانية ، و لا يكون فيها حياة إذ غايته انقهارية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية . و أما العالمة فهي القوة النظرية ، و هي التي سببها صارت العلاقة بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها و تستفيد منها العلوم و الحقائق ، فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن و العالمة يجب أن تكون دائم التأثير عن المفارق ، دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعال ، فصارت صلة اتصالها إلى المبدء الفعال و الصورة

(١) الضير راجع الى القوى لا الى الإنسانية كما لا يخفى ، اللهم الا أن يراد

بالإنسانية ههنا العقل المسمى فانه يخدم النظرى - س ر - .

المحددة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة ؛ فكانت هيولانياً ، ثم بالملكة عند حصول الأوليات ، ثم بالفعل ، لكنها ليست مطالعياً على اللزوم بل حتى شامت من غير كسب ، وإذا كانت صائراً إليها متصلة بها مطالعة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدءها المقوم إليها على الدوام يسمى عقلاً مستعداً ، وعند يتم الجنس الحيواني بحسب كما له الإنسان البالغ إلى كل كمال ومرتبة ، و هو رأس سائر القوى ومخدومها ، ثم العقل بالفعل يستخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ، ثم العقل العملي يستخدم جميع هذه العقول ؛ فإن النظري يحدث بعده و به يستعمل ويستكمل . و العقل العملي يستخدمه الوهم ، والوهم يستخدمه الذاكرة ، و جميع ما بعد الوهم مرتبة و ما قبله زماناً من التي يلي البدن يستخدم القوة الحافظة و التخيلة ، ثم التخيلة تستخدمها قوتان محركة ، ومحركة ، فالقوة الشوقية يستخدمها بالإهتمام لها ، و القوة الخيالية يستخدمها بعرضها الصور المخزونة في الصورة المهيأة لقبول التفصيل و التركيب ، و الحس المشترك يستخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الجواسيس من حاش ، و عرضه إليها على المتصرف ليركبها و يفصلها ، و على الواهمة لينظر فيها و يدرك معانيها . ثم الحس المشترك يستخدم الحواس بتأدية ما حضر في كل منها ، و القوة الشوقية يستخدمها قوتان الشهوة و الغضب ، و الشهوة و الغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل ، و هي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان . ثم النبائية تستخدم الحيوانية و أولها المولدة ، ثم الغاذية و المنمية تستخدمان المولدة والغاذية تستخدمهما جميعاً . ثم القوى الطبيعية أعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تستخدم القوى النبائية ، لكن الهاضمة يستخدمها الماسكة من جهة ، و الجاذبة من جهة ، و الدافعة من جهة ، و الدافعة منها تستخدم الجميع . ثم الكيفيات الأربع ينظم جميع القوى المذكورة من قبل ؛ لكن الحرارة يستخدمها البرودة ؛ فإنها إما أن تعد للحرارة مادة أو يحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل ، و يستخدمها جميعاً الرطوبة و اليبوسة ، وهما آخر درجات القوى ، و بعدها المادة القابلة لكل و هي القوة الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجسمية المبدئية أولاً ، ثم بغيرها إلى الغاية القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل المعال ، فيبتدئ الوجود من أترل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

متدرجاً في الصعود إلى غاية ملهبط منها ؛ فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى : « كما بدأكم تعودون » وقال : « هو الذي بيده الخلق ثم يعينه » فإذا شرع في الصعود أخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس بها ، فهذه القوى كلما ارتفعت يتحد بدناً واحداً له ذات واحدة ، وهوية نفسانية ، وهكذا حتى يصير إنساناً كبيراً فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع<sup>(١)</sup> الأشياء كأجزاء ذاته ، وينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار ، فتراهما قلا مندركاً للكليات والجزئيات ، متوهماً حساساً سميعاً بصيراً قاصو شهوة و غضب ، ومحببة و فرح و إرادة ، وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى ، وقد عرفت أن الصور قد تكون بسيطة ، وقد تكون مركبة ، وأن المادة قد تكون بسيطة ، وقد تكون مركبة ، لكن في المركب الموجود لا بد أن يتحد ضرباً من الاتحاد إجمالاً وحدة له لوجود له ، فالكثرة معلولة للوحدة لأنها مبدء الكثرة وأصلها و مرجعها وغايتها ، فالوحدة الإلهية قامت السماوات والأرضون ، وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية . ونحن إنما توصلنا إلى معرفة النفس وقومها بالفعل ، كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهيولى والأخلاق في البدن بأنها رأينا كجنيات وكميات في هيولى فعلنا أن صورها غيرها ، ورأينا آثاراً مختلفة في البدن فأثبتنا أخلاقاً ؛ فكذلك رأينا أفعالا نفسانية في بعض الأجساد فأثبتنا من جبهتها أن لها مبادئ أخرى غير الأجسام وحوارضا . ثم توصلنا بواسطة تلك المبادئ والرباط بعضها إلى بعض ، واحتياج بعضها لبعض إلى أن لتلك المبادئ مبدءاً جامعاً هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال

(١) ان كانت هذه الرؤية باعتبار الكثرة هي الوحدة فقد علمت أنها نحو البساطة ، فهو الكل ملائكته هي كالأجزاء ذاته ولا جزء بالحقيقة . وان كانت باعتبار الوحدة هي الكثرة فكذلك أيضاً لأنها وجودات لا صالة الوجود ، وما به الامتياز به عين ما به الاشتراك ، ولأن الكل كمرآة لذاته البسيطة التي كانت هي الكل ملائكته ، و اذا كان العاكس واحداً بسيطاً كانت المكوس كثيرة باعتبار القوايل ؛ واحدة باعتبار الاصل ، لانه رباطها و جامع شتاتها ، فوحدة حيث غل الوحدة الحققة لتور البور ولنعم ما قال :

جو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا بهادیم

ج ٨ عدم كون الإنسان مركباً من صورة طبيعية و نفوس ثلاثة أخرى - ١٣٣ -

و الآثار ، و هو أصل حقيقتها ، و صورة صورها ، و نفس جميعها ، و هوية كلها ، ثم لاح لنا بواسطة أنها مدرك المقولات و محضراتها و تدرك هويتها أنها جوهر<sup>(١)</sup> قدسي لا تقبل الموت و الفساد ؛ فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة و النبيين عليهم السلام إذا لم تحكمت علاقتها معهم ، و حسن أولئك رفيقاً .

## فصل (٩)

في أن لكل بدن نفساً واحدة و أن القوى التي أحصينا هائلاً منها  
بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعة من القاصرين لما رأوا في الإنسان آثار مبادئ طبيعية كالحرارة ، و البرودة ، و الجذب ، و الدفع ، و الإحالة ، و النضج ، و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر ، و رأوا آثاراً أخرى نباتية كالتمدنية ، و التنمية ، و التوليد ، مما يصدر من نفوس النباتات ، و رأوا آثاراً كالحس ، و التخيل ، و الشهوة ، و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانية . ثم رأوا فيه أعمالاً و إدراكات عقلية ، و حركات فكرية . فظنوا أن الإنسان مركب من صورة طبيعية ، و نفوس ثلاثة أخرى نباتية ، و حيوانية ، و إنسانية ، و من ارتقى من هذا الطائفة ، و ارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعاً يبرأ رأى أن الإنسان هو النفس العاقلة ، و سائر المقامات أمور غارضة لها من مبدء حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قوامه بالنسبة إليها كآلات ذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها و نحو وجودها بل في تسميم أفاعيلها ؛ و ليس الأمر كما زعموه .

بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة ، ذات نشأة و مقامات ، و يتبدل وجوده  
أولاً من أدنى المنازل ، و يرتفع قليلاً إلى درجة العقل و المقول ، كما أشار سبحانه

(١) أما معرفة جوهريتها من ذلك فلأن المدرك لا بد و أن يكون وجوده لنفسه و لغيره ليس كذلك إذ وجوده في نفسه حين وجوده لموضوعه . و أما التقديس و التجرد فلاه لو كانت مادية لكان وجودها للادة فلم تكن مدركة أيضاً . و نفس عليه عدم قبول العباد - س ر ه .

«هل أمي»<sup>(١)</sup> على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً، إلى قوله : «إما شاكراً وإما كفوراً»، ولو لم يكن للنفس<sup>(٢)</sup> مع البدن رابطة اتحادية لاكرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يمشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤثلاً للنفس المأحسيتاً كالآلام عظية أو وهمية ، فالنفس الإنسانية لكونها جوهرراً قدسياً من سنخ الملكوت ، فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الإلهية ، وهي بذاتها قوة عاقلة إذا

(١) أي الإنسان في السلطة العمودية حين من الدهر أي مقام هو مرتبة الهيولة لم يكن شيئاً مذكوراً أي شيئاً بالفعل ، وإن كان شيئاً له قوة المعبات والصوريات ، ولذا كان من حالات وقت على الإنسان و جعل الحق سبحانه الإنسان أصلاً معظوماً ؛ حيث قرن في هذه الآية بين الإنسانية وعدم الثبوتية المذكورة ، وهذا ما يتناسب الاستشهاد لهذا المقام . ولعل المراد الكينونة السابغة في العلم الواجبي لمية الثابت ، وهو الإنسان اللاهوتي في بدو السلسلة النزولية إنما لم يكن شيئاً مذكوراً ، إذ لا وجود له بالذات و إنما الوجود للحق سبحانه و لعله ، إذا لايمان الثابتة حيث وجدت بالعرض فيها لا يزال بوجودات منشئة متكررة ما شئت راحة الوجود ، فكيف اذ ظهرت كلها في نشأة العلم بوجود جسمي واحد بسيط لاهوتي ، اذ لم يكن هناك من الامكان و أحكامه اسم ولا رسم فلم يكن شيئاً مذكوراً بالذکر الوجودي ، وإن كان مذكوراً بالذکر الثبوتي كما أشار إليه مولانا الرضا عليه السلام في معنى الشبهة أنها التدرج الاول . و الاولى بالاصافة إلى الاكوان الاخر للسلطات في الذات الثلاث الاخر ، و تلك الاكوان اذ كان آخر ثوابي ، و توالك ، و روابح - م - و .

(٢) المصنف -هـ- كما ترى يفرع السألة على وجود الرابطة بين مرتبة الطبيعة البدية ، و بين مرتبة النفس الإنسانية مثلاً ، فيعرج تحت ما استمدناه في مباحث الوجود الرابطة أن تحقق الربط الوجودي بين أمرين يقضي نحو من الاتعداد الوجودي بينهما ، و إذا كان أحدهما موجوداً للآخر كان من مراتب وجود ذلك الآخر ، فإن كان هـ رطباً كالسواد مثلاً من الجسم كان قائماً بموضوعه غير خارج عن وجوده . و إن كانا جوهرين كاللينة و الصورة أو النفس كان كل من مراتب وجود الآخر العالية أو السامة ، و كان الاقوى وجوداً تمام وجود الاضعف ، فالنفس الإنسانية مثلاً هي الصورة الكمالية الوحيدة في الحق و ما حوّلها من السادى البدية من شؤونها و شعب وجودها ، ولا يستلزم ذلك بطلان الصور التي دونها كالصور العنصرية مثلاً شأنه على ان العمية تدفع الفعلية من ذلك إنما يجري في الفعليتين المرصيتين و أما الطوليتان ملا وهو طاهر - ط مد .

رجعت إلى موطنها الأصلي، وهي متضمنة أيضاً لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخييل إلى حد الإحساس اللمسي، وهو آخر مرتبة الحيوانية في السقالة، وهي أيضاً ذات قوة نباتية على مراتبها التي أدناها الغذائية، وأعلاها المولدة، وهي أيضاً ذات قوة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس: من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية، وحيوانية، و عقلية. لا بمعنى مركبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود؛ بل بمعنى كمال جوهريتها ومما يميز وجودها، وجامعة ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها؛ وتقتن أفعالها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس. كما أن معاني الأنواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة إياها بعدما ارتفعت عنده من حد المحسوسة إلى حد المعقولة. فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع وأعلى؛ فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً نفسانياً أعلى وأرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى. وبالجملة النفس الآدمية تنزل من أعلى منحدرها إلى مقام الطبيعة ومقام الحس والمحسوس، ودرجتها عند ذلك درجة الطبائع والحواس؛ فيصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس، وعند الشم والذوق عين الشام والذائق، وهذه أدنى الحواس. وإذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة، ولها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادرة فيتحد<sup>(١)</sup> بكل عقل ومعقول. وأكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ وأتباعه لما لم يحكموا أساس

(١) وما يتوعد هذا المطلب أعني اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لي وهو أن الوجود في الخارج والوجود في الذهن توأمان يرتضيان من تدي واحد، فكما أن معنى الوجود في الميس ليس أن الميس شيء يورده الوجود فيه شيء آخر كالطرف والبطرف؛ بل معناه أن وجوده نفسانية، وأنه مرتبة من مراتب الين. فكذلك ليس معنى الوجود في الذهن أن الذهن أمشي النفس الناطقة شيء، وذلك الوجود فيها شيء آخر؛ بل المراد أنه مرتبة من مراتب النفس و شأن من شؤونها، وليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلي واحد، بل الوجود الذهني موجود خارجي وذهني بالاضافة. ثم انه شاء على أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى طمر اتحاد العاقل والمعقول واضح، وقد حققه اسكندر الامروديسي على ما نقل عنه في مفتاح العيب - ص ٥٠.

علم النفس لنحو لهم عن مسألة الوجود و كما له و قصه و مباربه و غاياته أنكروا هذا المعنى ، و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ، و لكان العقل الفعال منقسماً <sup>(١)</sup> حسب تعدد النفوس العاقلة ، و لكن كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس ، و قد مر البرهان <sup>(٢)</sup> النوري الكاشف لحجب هذه المضائق و الشكوك محمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول .

## فصل (١٠)

في أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر

فالنفس الأدمية مادام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النبوية على مراتبها ، و هي إنما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية ، فالجنين الإنساني نبات بالفعل ، حيوان بالقوة لا بالفعل ، إدراك له ولا حركة . و كونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مباحياً للأصناف النبوية ، و إذا خرج العاقل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أن يبلغ البلوغ العنصري ، و الشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل ، إنسان نفساً بالقوة ، ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالذكور و الروية مستعملة للعقل العملي ، و هكذا إلى أن يبلغ البلوغ المعنوي و الرشد الباطني باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنة ، و ذلك في حدود الأربعين غالباً ،

(١) أي أن اتحاداً بكل العقل الفعال فيعلم كل أحدهما يعلمه الآخران اتحاداً ببعضه لكان متجزياً . و الجواب أن للعقل وجوداً في نفسه و وجوداً لنا ، و نحن نتوحد مع وجوده لنا لا مع وجوده في نفسه - س و ه .

(٢) أما ما أوردوه على مسألة اتحاد العاقل بالمعقول فقد تبين في السمر الأول من الكتاب انفعالها . و أما ما أقامه المصنف به من العجة على المسألة فقد تقدم أنه غير تام ، و تقدم أيضاً أن التعمين بناء المسألة على اتحاد القوة والعمل وجوداً لمكان الربط بينهما ، فإن كانت الصورة المعقولة أضرب وجوداً من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالعرض من موضوعه . و إن كانت أموى كائن الأمر بالعكس كالمعقول بالنسبة إلى علته و لئلا خاصة المادة الثابتة بالنسبة إلى صورتها - ط مد .



فهو في هذه المرتبة إنسان تضائي بالفعل ، وإنسان ملكي أو شيطاني بالقوة ، يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة ، وإما مع حزب الشياطين و جنودهم ، فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد ، و كمل عقله بالعلم ، و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صفه العالمين المقربين ، وإن ضلّ عن سواء السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين ، أو يحشر في زمرة البهائم والحشرات .

## فصل (١١)

في طور آخر من تعديد القوى الانسانية على منهج أهل البصرة

قال بعض أهل العرفان : إشارة إلى معنى قوله تعالى : « و ما يعلم جنود ربك إلا هو » أن الله تعالى في القلوب و الأرواح وغيرها من الموائم جنوداً مجسّدة لا يعرف حقيقتها و تفصيل عددها إلا هو . و نحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة و هو الذي يتعلّق بفرسنا ، وله جندلن جنديري بالأبصار و هي الأعضاء و الجوارح ، و جند لا يرى إلا بالسمائر و هي القوى و الحواس ، و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له ، و هو المتصرف فيها ، و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ، فإذا أمر العين للالتفات انفتحت ، و إذا أمر الرجل للحركة تحرّكت ، و إذا أمرها لللسان بالكلام و جزم الحكم به تكلم ، و كذا سائر الأعضاء . و تسخر الأعضاء و الحواس للقلب يشبه من وجهه تسخر الملائكة لله تعالى ؛ فإنهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً ، ولا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون . وإنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب و الزاد لسفره الذي لأجله خلق ، وهذا السفر إلى الله و قطع المنارل إلى لقائه فلاجله جبلت القلوب ، قال تعالى : « و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون » ، و إنما مركبه البدن ، و زاده العلم ، و إنما الأسباب الموصلة التي توصله إلى الزاد و تمكنه من التزود و العمل الصالح ؛ فافتقر أولاً إلى تمهيد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء و غيره ، ويأن يدفع عنه ما ينافيه و يهلكه

من أسباب الهلاك ، فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوة الشهوة ، و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبة للفناء ، فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة ، و خلقت الأعضاء التي هي آلات الشهوة . و افتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات ، و ينتقم من الأعداء ، و ظاهر و هو اليد و الرجل الذي يعمل به بمقتضى الغضب ، و كل ذلك بأمر خارجة من البدن كالأسلحة و غيرها . ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء و آله ؛ فافتقر في المعرفة إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس ، و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها . و تفصيل وجه الحاجة إليها ، و وجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ، ولا يحويها مجلدات كثيرة . فجملة جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف :

أحدها باعث مستحث إما إلى جلب المنافع السامع كالشهوة ، و إما إلى دفع المضار المنا في كالغضب ، و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة .

و الثاني هو المدرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد ، يعبر عن هذا الثاني بالقدر ، و هي جنود مبثوثة في سائر الأعضاء لا سيما بالعضلات منها و الأوتار .

و الثالث وهو المدرك للتصرف<sup>(١)</sup> للأشياء كالجواسيس ، و هي مبثوثة في أعضاء معينة ، فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء التي أودت آلات لهذه الجنود ، فإن قوة البطش إنما يبطش بالأصابع ، و قوة البصر إنما تدرك بالعين ، و كذا سائر القوى . و لسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الأعضاء ؛ فإنها من عالم الملك و الشهادة . و إنما نتكلم الآن فيما أمد به من جنود لم نروها ، و هذا الصنف الثالث و هو الإدراك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة و هي الحواس الخمس ، و إلى ما أسكن منازل باطنة و هي مجازف الدماغ ، و هي أيضاً خمسة ، فهذه أقسام جنود القلب .

وقال : أيضاً اعلم أن جندي الغضب و الشهوة قد تنقادان للقلب انقياداً تاماً

(١) و في بعض النسخ : التعرف .

فيعيناه على طريقة الذي يسلكه ، و يحسن مراقبته في السفر الذي هو بصدده ، و قد يستعصيان عليه استعصاء بني و عمر د حتى يملكانه و يستعبدانه ، و فيه هلاكه و انقطاعه عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد . و للقلب جند آخر و هو العلم ، و الحكمة ، و التفكير ، و حقه أن يستعين بهذا الجند ، فإنه حزب الله على الجندين الآخرين ، فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان ، فإن ترك الاستعانة به و سلط على نفسه العصب و الشهوة هلك يئناً ، و خسر خسراناً ميبئاً ، و ذلك حال أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استتباط الحيل لقضاء الشهوة ، و يجب أن يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه . و لمعري إنه صدر من عين البصيرة و منبع التحقيق ، و ربما عبر هو و أتباعه عن القوى المدركة بالطيارة ، و عن القوى المحركة بالسيارة ، و ذلك لأن القوى المدركة أسرع وصولاً إلى مقاصدها و مدركاتها ؛ بل ضرب منها آتني الوصول إلى المعلوم ، و ضرب منها محض الإدراك بالعمل بلا قوة منتظرة ، و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لا تغلخ عن تراخي زمان و تجدد أحوال .

و اعلم أن كون سبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الرب مما ذهب إليه كثير من أعاظم العلماء ، منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه : قال الملك لحكيم من الجن : كيف طاعة الملائكة لرب العالمين ؟ قال : كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة . قال : زدني بياناً . قال : ألا ترى أيها الملك أن الحواس الخمس في إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقة لا يحتاج إلى أمر و نهي ، ولا وعد ولا وعيد ، بل كلما هممت به النفس الناطقة بأمر محسوس امتثلت العادة لما هممت به ، و أدركتها و أوردتها إليها بلا زمان ، ولا تأخر ، ولا إبطاء . و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم ، و يفعلون ما يؤمرون ، لأنه أحكم الحاكمين .

و اعلم أن النفس مادام كونها متعلقة بالبدن غير راصلة إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها إلا في القوى الحيوانية التي علمت أفعالها الثلاثة ، و ما يتفرع عنها من القوى المباشرة في الجسم ، و أما إذا اكملت بالعلم والعمل فيطبعها الأكون العقلية و الروحانية و الحسية كلها طاعتها ملك الملوك .

وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب العادي والستون وثلثمائة حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفة الله، مخلوق على صورة الرحمن، بعد ما روى الحديث الآتي لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول<sup>(١)</sup> بعد أن يستأذن عليهم في الدخول؛ فإذا دخل تناولهم كتاباً من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله، فإذا في الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحي القيوم<sup>(٢)</sup> إلى الحي القيوم، أما بعد فإني أقول للشيء كن فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون. فقال **عليه السلام** فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلا ويكون بهذه العبارة، فجاء بشيء<sup>(٣)</sup> وهو من أنكر التكرات فعم. وغاية الطبيعة تكوين الأجسام وما يعملها فليس لها العموم، وغاية النفس تكوين الأرواح الجزئية في المنشآت الطبيعية والأرواح من العالم فلم تعم، فما أعطى<sup>(٤)</sup> العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهي، وكل ما سوى الله جزء من كل<sup>(٥)</sup> الإنسان، فاعقل إن كنت تعقل، فانظر في كل ما سوى الله

(١) أما أن يكون معمول يقول مفهوماً من سياق الكلام، أو الفعل منزل منزلة اللازم أي يحكم. وقد نقل هذه الحديث في ديباجة الهبات هذا الكتاب بعطف قوله فيقول إلى قوله فإذا دخل بيوم<sup>(٦)</sup>

(٢) هذا على ونيرة مكاتب العرب حيث يكتبون في أولها من ربه بن عمرو إلى خالد بن بكر مثلاً، ثم المراد بالثاني الحي حياة الأول، والقيوم بقيومته لشيء بهياله إذ لا تشريك في أمر الله الواحد القهار - س ر هـ .

(٣) أي أتى النبي صلى الله عليه وآله بكلمة شيء وكلمة شيء من أسكر التكرات. لا يقال: هو أنكر التكرات لأنه من أسكرها كما قال الأزهري النحوي أنكر التكرات شيء، ثم السكن، ثم الجهر، وهكذا إلى الإنسان، ثم الرجل. لا ما قول الشيتبة مسلوب للوجود ونحوه، فشيء يعني الأمور العامة أي يوجد مساوغة للعموم - س ر هـ .

(٤) والعامل أن الإنسان الطبيعي والنفس ليس شيء منهما ذلك العموم يعني صوم القدرة، لأن غاية فعلها تكون الأجسام والأرواح وأما العموم للإنسان المطلق - س ر هـ .

(٥) هذه الإضافة بيانية أي من الكل الذي هو الإنسان. والعامل أن كل ما سوى معاطئ تمت سمة وجود ذلك الإنسان، فإن بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية، فكان الكل معال به. وقد ورد في الزيارة المروقة بالجمامة الكبيرة في الأئمة الطاهرين عليهم السلام أفضكم في النفوس، وأدواحكم في الأرواح، وأجسادكم في الأجساد. ✽

ج ٨ كلام صاحب الفتوحات في جعل الخلافة الإلهية للإنسان الكامل - ١٤١ -

وما وصفه الحق به ، وهو قوله : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ووصف <sup>(١)</sup> الكل بالسجود ، وما جعل لواحد منهم أمراً في العالم ، ولا نبياً ، ولا خلافة ، ولا تكويناً عاماً ، وجعل ذلك للإنسان الكامل ، فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر في نفسه ، في أمره ؛ وفيه ؛ وتكوينه ؛ بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره ، فإن صح المصانع في ذلك فهو على ينقمن ربهن كماله ؛ فإنه عنده شاهدته أي من نفسه في أمره وفيه وتكوينه بلا واسطة وهو ما ذكرناه ، فإن أمراً أو نبياً أو شريع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك ، أو وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل . ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة ؛ فإن الصورة <sup>(٢)</sup> الإلهية

به ونظائرها كثيرة وورد أيضاً أن الكل مغلول في أحلاق بني آدم ، مثل أن البهائم من شهوته ، و السباع من غضبه ، والكل من حرمة ، و بعض الحيوانات من حقه ، و بعضها من تكبره ، و بعضها من حبه . و هكذا قال الشيخ الرئيس في خطبة بعض رسائله : الحمد لله الذي خلق الإنسان ، وخلق من هناك سائر الأكوان ، و ذلك لأن فيه شيئاً كالملك ، وشيئاً كالملك ، وشيئاً كالحيوان ، وشيئاً كالمات ، وأشياء كثيرة أخرى فلو كنت باطلاً إلى المعنى لا الصورة لم ترفى خلق الرحمن من تفاوت ، ألا ترى أن أمورك من جوعك ؛ و عطشك ؛ و حرملك ؛ و شرهك ؛ و بطك ؛ و قصك ؛ وغيرها أمثال ما في غيرك من الحيوان ، وغيره ، بل الكليات و المقامات العنة التي ليست من الأمور المادية جنبها ما في أفعالك و أمثالك .

ان قلت : لم قلت ما في الحيوان مثلاً مغلولاً عما في الإنسان و لم لا يكون الأمر بالعكس ؛ قلت : لأن كل شيء أصله و نحو أعلاه و مرتبة أشده عند الإنسان ، و لذلك يصير أفضل من الملائكة الكرام أو أصل من الشياطين و الإنعام . س . ر . \*

(١) بمينة العبد صنف على قوله أي الشيء الذي وصف الحق تعالى ما سواه بذلك الشيء . قوله : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ووصفه الكل بالمعبود هو هو قوله تعالى : « وهن يسبحن في السماوات والأرض » ، ووصف الكل بالطاعة و الإقياد ، وما جعل لها شيئاً آخر . وفي معنى التسبح وصفه بكون الوجود العاطفة فيكون لمينة الماضى بياناً لقوله و إن من شيء إلا أنه هجر عن التسبح بالمعبود لاتخاذ روح مثلهما . س . ر . \*

(٢) جنى . نعت ابن جنبي از حسن ازل خواست ، وهو تعالى خلق آدم على صورته ، وجهه ذاتاً وصفه وفلا على شاكلته ، فيه نظير الأمر التكويني والتشريعي لله . س . ر . \*

بهذا ظهرت في الوجود ، فإنه أمر تعالى عباده على أئمة رسله و في كتبه ، و منهم من أطاع و منهم من عصى ، و بارتفاع الوسائط لا سبيل إلا لطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن إباته قال **عنه** : **يدالله مع الجماعة** ، و قدرته نافذة ، و لهذا لو اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئاً واحداً نفدت همته فيما يريد . و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة ، فإن<sup>(١)</sup> **يدالله مع الجماعة ؛ فإن<sup>(٢)</sup>** بالمجموع ظهر العالم ، والأعيان ليست إلا هو ، أنظر في قوله تعالى : **فما يكون من تبوي ثلاثة إلا هو رابعهم** ، انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي ، والحلافة الإلهية للإنسان الكامل ، والحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب و لكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان . وأكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف العارض ، و غيره من المقاصد المظلمة الإلهية التي قصرت عنها أفكر أولي الأنظار إلا البادر القليل من الجامعين

(١) تحليل لعدة لجامعهم - من كثرة .

(٢) أي بالوحدة الجوهرية التي هي ظل بسيط الحقيقة التي هو كل الوجودات وجد العالم ، أو بمجموع الاسماء العينية وجد ، أو بمعنى أن بمجموع الأعيان و الوجودات تالف العالم و التام . فلي هذا كلفة هو في قوله : و الأعيان ليست إلا هو راجعة إلى المجموع أو إلى العالم ، و هي الأولين إلى المجموع ، و يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في الوجود ، فإن السمي و الاسماء و الأعيان التي هي مظاهر الاسماء متعددة وجوداً لا مفهوماً في المرتبة الواحدة . و يحتمل أن يكون كلفة هو اسماً لا ضميراً ، و بالجملة المقصود من قوله : و الأعيان الخ . أن المجموع الذي يترتب عليه كذا لا يخلو عن الحق تعالى بل ينفذ معه ، و لولاه لا يترتب عليه شيء أصلاً . انظر في قوله تعالى : **« ما يكون من تبوي »** الخ إنما كان هو تعالى رابعهم لا ثالثهم مثلاً لأنه ليس واحداً عددياً محدوداً بائناً عنهم يثبوت هزلة ، وإضافاً في عرضهم ، كما أن كل واحد منهم بالنسبة إلى الآخر كذلك ، فلا يكون هو تعالى ثالث ثلاثة ؛ **« فقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة »** و لاه ليس للشؤون شأن الأوله تعالى معهم شأن ، ولكن له تعالى شأن ليس للشؤون معه شأن كان هو رابع الثلاثة مثلاً . و هذا كما أن وجود الثلاثة مثلاً رابع الثلاثة لا ثالثها لأن ماهية الثلاثة ملهية ثلاثة و الوجود ليس من صنع الماهية ، و شيعة الوجود غير شيعة الماهية و لو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كان الوجود جزءاً للماهية ، و فيه مقاصد . ثم إن الآية و إن دلت على الوحدة في الكثرة ، والكلام في الكثرة في الوحدة ، لكن لما كانت الأولى مستلزمة للثانية أو ردها الشيخ في النقام - س د .

لعلوم المتفكرين مع علوم المكلفين ، و نحن بمعنا فيه خضل الله بين الفوق والوحدان ،  
و بين البحث والبرهان ، و لنعد إلى حيث ما فارقناه .

## فصل (١٢)

### في أن أول عضو يتكون هو ماذا ؟

اختلفت الأطباء والطبييون في هذا فزعم المشرّحون إنّ التشريح دلّهم على  
أنّ القلب أول ما يتكوّن من الأعضاء .

وقال بقراط : إنّ أول ما يشكوّن هو الدماغ .

و قال محمد بن زكريا : إنّ ذلك هو الكبد .

و دليل المشرّحين المشاهدة ، إذ لا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب  
الجزئية . و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يندح في ذلك لأنّ مبنى ما قالاه  
قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسة التشريح فإنّ ابن زكريا زعم أنّ حاجة الجنين إلى  
القوة الغازية والمتمبة أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية<sup>(١)</sup> والنفسانية ، والعضو المتولّي  
لهذا الأمر هو الكبد ، وهو مقدم في التكوّن . و ردّه الإمام الرلزي بأنّ تكون الأعضاء  
متقدم على مقتدائها ، و ذلك التكوّن إنما يتم بالقوة الحيوانية والحرّ الغريزي فمبهما  
وهو القلب أولى بالتقديم .

أقول : ليس مراد المستدل أنّ الكبد كان يعطي الغذاء للأعضاء التي لم تتكوّن  
بعد ؟ بل مراده<sup>(٢)</sup> أنّ المادة الحيوانية أول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيّما

(١) المراد بالقوة الحيوانية هنا مسمى مصطلح الطبيين و الأطباء ، و هي التي

تضل انبساط القلب و الشرايين و انقباضها للترويح ، و سيأتي الكلام فيها بعد فصلين .  
س و .

(٢) حاصله أن مدار الاستدلال على قاطبة امكان الآخر المستعملة في السلسلة

الصعودية ، و أن القوى النباتية مقعمة على القوى الحيوانية ، و هي على القوى النفسانية ،  
فيكون معال تكونها أيضاً بهذا الترتيب . هذا إذا نظرنا الخ في هذا جميع بين الاحوال  
بان الكبد مقدم زماناً و السماغ مقدم ذاتاً و حرماً ، و اما القلب فتصممه بالإضافة .

س و .

النازلة ، ثم يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادي القوي الحيوانية على التدرج ، ثم النفسانية . فالقياس يقتضي أن يكون المضغة التي فيها قوة التعدية والتنمية يتكوّن منها الكبد أولاً لأنه عندهم مبدا القوي النباتية ، والذي يتكوّن بعده هو القلب لأنه معدن القوي الحيوانية ، والذي يتكوّن بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوي الإدراكات التي غاية التوطين الأولين .

هذا إذا نظرنا إلى الترتيب الزماني الطبيعي بحسب الإعداد من طريق استكمال المواد ؛ وهي من الأدنى إلى الأعلى ومن الآخر إلى الأشرف .

وأما إذا نظرنا إلى الترتيب العلمي والمعلولي ، والتقدم بالشرف والوجود ، فالتقدم هو الدماغ كما قاله بقراط ثم القلب ؛ ثم الكبد ؛ ثم سائر الأعضاء ؛ بل المقدم هي الأرواح التي في الثلاثة النفسانية أولاً ؛ ثم الحيوانية ؛ ثم الطبيعية ؛ ثم الأعصاب ؛ ثم الأوردة والشرايين ؛ ثم العضلات والرباطات ؛ ثم سائر الأعضاء البسيطة ؛ ثم المركبة . ومن علم تقدم القوي الآلية على النفوس المستعملة إياها في الزمان ، وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات ، وتأخرها عن الكل بالزمان لأعلى وجه الدور المستحيل ؛ لأن القوة المتقدمة على النفس بالزمان للمعدة إياها غير القوة الغائصة منها بالعدد ، وعينها بالحقيقة . لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ .

واستدل على تقدم القلب بأنه لا شك أن في المنى روحاً كثيرة ، وفيه الحر والخنزيرة بما فيه من كثرة الهواء العائرة ، ولذلك يشتد يياضه ، وإذا ضربه البرد الذي هو أولى بالتجميد والتكثيف يزول خثورته ويياضه ويصير رقيقاً ، وإذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكوّن منه هو الذي أسهل ، والحاجة إليه أسهل . ولا شك أن الروح أسهل تكوناً من العضو ؛ فإن انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المنى المنقذف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضواً ، والحاجة إلى تكون الروح لا يبعث القوة المصورة واشتدادها أسهل من الحاجة إلى العضو ، ثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو . ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر ، لأنه يستتبع أن يهمل الطبيعة أمر



تصير ذات أنفـس بنفـوذ قـوة الذكـورية فيه ؛ فإنّ الروح يصـبـه أن يتكوّن من نطفة الذكر والبدن من نطفة الأنثى فإنما صار ذلك ذاتـفـس مـمـرّكت النفس إلى تكميل الأعضاء ، وتكون حينئذ النفس فائزة إذ لا فضل لها غير ذلك . ثم إذا استقرت فيها القوة الفائزة أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية ، وإن كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة ؛ لأنّ<sup>(١)</sup> الأعضاء الحسية يتم معها وكذلك الغذائية وأعضائها وأيضاً فأعضاء الحيوان لا يمتصها الحس ويصتها الاغتذاء فلا يبعد<sup>(٢)</sup> أن يكون النطفة يحصل فيها الغذائية مستفادة من الأب ، والأخرى يحدث من بعد . ويجوز أن يكون الغذائية التي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ، ثم يتصل به الغذائية الخاصة ، كأنّ الاستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل نفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى ، كأنّ ما يؤخذ من الأب قد تفسرهما عليه الواجب فليس من نوع الغذائية التي كانت في الأب والتي في الولد ولكن لم يخرج التفسير به أن يعمل عملاً مناسباً لذلك العمل ، وكيفما كان فإنما صار القلب و الدماغ موجودين في الناطق تعلقتهما بهما النفس النطقية و بغض منها الحسية . أما النطقية

(١) إلى قوله فلا يبعد تعليل لقوله أعدت للنفس الحسية . و قوله : وكذلك الغذائية أي كما أن الأعضاء الحسية يتم بالنفس الحسية كذلك الأعضاء النباتية يتم بالنفس النباتية التي هي في الأول غذائية . و قوله : وأعضاء الحيوان الخ يترامى منه أنه لا مناسبة له بما قبله ظاهراً ، مع أنه غير صحيح في نفسه إذما من حصول الحيوان الأوله اغتذاء و الا بعد في عالم الكون و الفساد في أسرع وقت حتى الطفر و الشر مثلاً ، و ان لم يكن لها اللبس . وكذلك الأرواح البخارية الثلاثة الطيبة و الحيوانية و النفسانية ، كما يستغل عن الباحثات كل ذلك مفر في علم الطب . فاعلم أنه تأكيد لقوله . لأن الأعضاء الحسية يتم معها أي أعضاء الحيوان لا يصبها الغذائية و لا يتم بها حتى لا تحتاج إلى النفس الحسية ، والتعير عن العاذية بالاغتذاء غير عزيز ولا مسا في كلام الشيخ كما يسرون من المدرك بالادراك ، و عن مبدأ التحريك بالتحريك . س و .

(٢) متفرع على مجموع ما سبق ، وحاصله ان هنا غواذى ثلاث لتي للأب ، و التي هي مستفادة منها ، و التي يحدث منها ، و هي الخاصة ببدن المولود . وانما لم يقل مستفادة من الام مع أنه أظهر لنا ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفة الذكر . س و .

فيكون غير مادية و لكنها لا تكون عاقلة ؛ بل تكون كما في السكران و المصروع ،  
و إنما تستكمل بأشياء من خارج .

هذا ما نقله الفخر الرزى عن الشيخ و إني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ، ولا  
يبدو أن يكون مذكورة في شيء منها ، وفيه مواضع أنظار حكيمية :

الأول أن استفادة المادة المتويزة قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير  
صحيح سيما <sup>(١)</sup> و كثيراً ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب و النفس ؛ ولا غيرها من  
القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلاً طبعياً في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد فاضت عليها  
من المبدء الفعّال كمالات متعاقبة جوهرية ، أولها كالصورة الممدية وهي الحافظة للتركيب  
و المفيدة للمزاج . و ثانيها الصور النبوية ، و بعدها الجوهر الحيواني ، و هكذا وقع  
الاشتداد في الوجود الصوري الجوهرى إلى أن مجرّد و ارتفع عن المادة ذاتاً ، ثم إدراكاً  
و تدبيراً ؛ و فعلاً و تأثيراً .

الثاني إن النفس الناطقة لو كانت بكما لها الذاتي الأولي موجودة في أول  
تكوين القلب و الدماغ فكانت ضائعة مسئلة عن فعلها و كمالها اللاحق اللازم لها  
من غير عائق خارجي مدة مديدة . و هذا مما أقيم البرهان الحكيمى على فيه ، و ليس  
ذلك كحال السكران و المصروع ؛ لأن السكر و المصروع من الأسباب و الموانع الخارجة  
عن جبلّة النفس ، و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس ،  
بل النفس إنما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل .

الثالث إن في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها ؛  
كالغاذية مثلاً فإنها لا شك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له ملك النفس ، فإنها كانت  
موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور . و أما على طريقتنا فالجوهر  
النفسي يتدرج في الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه

(١) و الحال أن الملوك محتاج إلى العلة في البقاء كما في الصوت ، قال الفاسر

للحجر الرمي إلى فوق إذا قنى و هو يتحرك ضد إلى فوق نظم أنه كان مبدءاً و إن الفاعل  
معه و هو الطبيعة الغير المتخللة بنفسها . و أما فيما نحن فيه فمعلوم أن نفس الابليس  
معدة لهذه الغاذية حتى لا يقدح فتاؤه في بقائها ؛ ويكون فاعلها المبدء الفياض و الا  
لكانت هذه الغاذية العامة ينعن الولود لا الاستفادة و الكلافيها - س و ه .

و يتضمنه من قبل مع زوائد أخرى كمية و كيفية ، و تلك القوى و الفروع متحدة  
بالعدد حسب تجمدها في الشدة و الكمالية . و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في  
التمثيل لحال النفس من مبادئ تكونها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال  
من أن العقل الفعال كنار تأثر عنها فحم بالحرارة ، و آخر بالتخمر و التجمر ، و آخر  
بالإضاءة و الإحراق ، فيعمل فعل النار و فعل الأول ، و كل ما وقع له الاشتداد يصدر  
عنه ما يصدر مما تقدم عليه . فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الإنسان ،  
و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه ، و ليس اشتماله عليها  
كاشتمال مركب على بسيط ، ولا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية ؛ بل على ضرب  
آخر ، فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه  
ما يترتب عليها ، و هكذا يزداد الآثار بشتداد القوة و فضيلة الوجود . و ربما أخرجه  
الاشتداد من نشأة دائرة إلى نشأة باقية فيسير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علاقتها ؛  
فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الأجسام كما يطول شرحه .

## فصل (١٤)

### في اختلاف هذه القوى

قيل : غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع و الماهية و إلا لما اختلف  
أفعالها نوعاً ، <sup>(١)</sup> و كذلك القول في النامية و المولدة و الخوادم الأربع ، و إنما هي  
متحدة بالجنس .

(١) هذا في النامية و الخوادم الأربع غير مسلم الامة الاختلاف عدداً بل مرتبة  
باعتبار القوابل لأن فعل النامية ليس إلا التمدد و هو غير مختلف نوعاً سواء كان في  
العصب أو الوريد أو الشريان أو غيرهما و كذا في العقب و الأماك و النعم . اللهم لا  
في البضم باعتبار تحصيل الكيلوس و الكيوس و غيرها . نعم يتم في الغاذية و المولدة اعتبار  
البنية الثانية في الأولى ، و البنية الأولى في الثانية و كذا يتم في الصورة - س ر - .

أقول : اختلاف <sup>(١)</sup> الأنواع <sup>(٢)</sup> في الآثار القريبة الصادرة من القوة بالواسطة وإن استدعى اختلاف تلك القوة إما عدداً أو نوعاً ، ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا استدعى اختلافها نوعاً اختلاف تلك القوة لأنواعاً ولا عدداً . ألا ترى أن المسدد القريب لكل فلك يحالف نوعاً للمبدء القريب لفلك آخر ، ولكن إله كل فلك هو إله جميع الأفلاك ، واحد لانظيره ، فغاية كل عضو وإن كانت مخالفة لمازلة العصور الآخر في الفعل والمحل ، ولكن غاية <sup>(٣)</sup> الشخص الواحد كريد مثلاً واحدة بالحقيقة والمادة أحسن البدن ، والغاية والفاعل أعني النفس دون الآثار والصوادر ، وهكذا قياس سائر القوى والفواعل ، والغرض أن تعدد الآثار والمطلوبات حقيقة ونوعاً لا يستلزم كلية تعدد عللها ومبادئها ؛ بل قد تكون <sup>(٤)</sup> الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود ؛ فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة المتخالفة نوعاً عند ما ظهرت

(١) ان قلت : هذا الذي سلمه به يكفي القائل بما افترض قلت : مراده من اختلاف القوى بالكلية بأن الآثار وإن استدعت اختلاف القوى في الشأ السلكة لكي لا استدعى اختلافها في الشأ العامة فانها في الشأ العامة بنحو الجمع والواسطة موجودة وهي بينها هي التي في الشأ السالطة مع اختلاف الآثار ، ولكن تلك الآثار بالنسبة اليها وهي في الشأ العامة النفسية بعيدة - س ر -

(٢) العامة لا تختلف أجزائها بالقياس إلى شيء وشيء فلو سلم التعالف النوعي بينها ستحال تغيره مما هو عليه على أي تقدير مرض فإلى ذكره رحمه الله من الاختلاف في مرتبة تحقق الآثار لوحدة في مرتبة جامعة المس اما يصح بالظر إلى وجودها لا ماهيتها ، كما أن الأنواع البادية أنواع وماهيات متخالفة ، والجميع حسب الوجود في مرتبة البهائي العامة واحدة قطعاً . والظاهر ايضاً هو مراد المصنف به وإن كانت عارضة لا تخلو عن قصود أو إلهام - ط مد -

(٣) هذا إشارة إلى أن البهائي والمحل في الشأ السالطة البدية أيت لها هو توحده من حيث أنها تشخص واحد حقيقتها واحدة ، حيث أن حقائق القوى كما مروجودات والوجود ما به الاعتبار فيه عين ما به الاشتراك ومادتها بس واحد ، وماعليها وعمايتها واحدة - س ر -

(٤) كية بل للأصواب أي لا يستلزم كلية تعدد عللها بل إن كانت في مقام ما قبل تحدثت بوجه ، وإن كانت في مقام شامخ فلا - س ر -

في نشأة البصر ، و هي متحدة عندما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك ، و اتحاد المذرك كلها في العقل النظري . و كاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرها في القوة النباتية ، و اتحاد جميع القوى المحركة المبنوثة في الأعضاء في القوة الباعثة الحيوانية ، و العقل العملي في الإنسان .

## فصل (١٥)

### في اثبات القوة الحيوانية للإنسان

اعلم أن كل طبيعة تتوحد من أنواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الأخص الأخص الذي دونها و لم يستوف قواه ولولزمها لم تنحط به إلى النوع الأشرف الأعم . و هذه قاعدة كلية <sup>(١)</sup> برهاية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ، و يستفاد من كتب المعلم الأول ، فالطبيعة التي بلغت إلى حد الإنسانية و النفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية أصولها وفروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقة ، فإذن لابد في الإنسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بأن يكون في الإنسان قوة حيوانية بالفضل وقوة أخرى إنسانية ، بل على الوجه الذي حققناه في الفلك من كون نفسه العقلية هي بينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالمدد بل بالمعنى والأثر ، فالقوة الناطقة فينا بينها هي القوة الحيوانية التي بلغت حد الناطقة كما قد كررنا الإشارة إليه ، والمراد بها القوة التي بها يستمد الأعضاء لقبول قوى الحس والحركة .

واعلم <sup>(٢)</sup> أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفا والنجاة وغيرها ولكنها أثبتتها في القانون .

(١) و نقل عنه المصنف في كتاب البهائم والمعاد مستدلاً بها على عدم وجود عالم آخر في عرض هذا العالم ، و البرهان عليها قاعدة امكان الأخص المستعملة في السلسلة الصمودية مادام قاعدة امكان الأشرف المستعملة في السلسلة النزولية . و أيضاً عدم جواز الطفرة في الحركة الجوهرية كالإنيية - من د . .

(٢) اعلم أن القوة الحيوانية تطلق باشتراك الاسم كثيراً على الحركة والمحركة .

و جمهور الأطباء قائلون بها لأعلى وجه حقنائه بل على أنها قوة منفصلة من الناطقة موجودة بالفعل مغايرة إياه .

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية ، لأن ما فيه من العناصر المتناهية إلى الانفكاك إما يبقى مجتمعة بظاهر يجبرها ، وذلك القاهر ليس من توابع المزاج ، لأن تابع الشيء لا يكون حافظاً عليه ، فإذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضو حافظة إياه عن التلاشي و الفساد ، فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي إما قوة الحس و الحركة الإرادية ، أو قوة نباتية تفضل التغذية و غيرها ، أو قوة أخرى غير هذين النوعين ، لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة . و كذا الثاني باطل بوجهين : أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة . و ثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لولا المانع ؛ فلو كانت هذه القوة هي الغازية و المعازية موجودة في النبات ؛ فيلزم أن يكون في النبات استمداد قبول الحس و الحركة . و الثاني باطل ، فالقدم مثله ، فإذن هذه القوة نوع آخر منابر للقوى النفسانية و النباتية .

أقول : هذا الاستدلال مع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط و الالتباس .

أما بيان القصور : فلا أحد أن يقول إن القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غازية .

في العبران ، و قد مر أنها تسمى قوى حيوانية لا اختصاص الحيوان بها ، و على القوة التي يستمد بها الأعضاء لقبول الحس و الحركة ، و هي الإرادة هنا . و هذا الإطلاق في عرف الأطباء أكثر فيفسون الأعضاء إلى رئيسية وهي الكبد و القلب و الدماغ و لأرواح إلى ثلاثة : روح طبيعي منبعه الكبد و مجراء الأوردة ، و روح حيواني منبعه القلب و مجراء الشرايين ، و روح تضائي منبعه الدماغ و مجراء الأصاب . و يقسمون القوى إلى ثلاث . قوة نفسانية ، و قوة طبيعية نباتية ، و قوة حيوانية بها تدبير الروح الصوري ، و انسائط القلب و الشرايين و انقباضها لترويح الروح بجانب التنسيم ، و دفع البخار المتعاقب و بها يكون حركات الخوف و الغضب و الحزن و الفرح ، و بها و شعبيها الروح الحيواني في الأعضاء حياة الأعضاء واستمدادها لقبول قوتي الحس و الحركة .

قولهم : قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة .

قلنا : لأنسلك بطلانها بل نقول : قوة التغذية باقية و إلا لاسرع <sup>(١)</sup> التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل أكثر مقداره وليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذية ظهوراً يتسبب مانع .

و قولهم : قوة التغذية موجودة في النبات و هي غير مفيدة لقبول الحس والحركة .  
قلنا : العاذية التي في النبات مخالفة <sup>(٢)</sup> بالمهاية للمهاية التي في الحيوان ، كما أن الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالمهاية للحيوانية التي للإنسان .  
و السبب في <sup>(٣)</sup> ذلك على الوجه الكلي أن جهة القوة بنا في جهة الفعلية ، فالمسورة إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت المادة بها و تمت ذاتها بتلك المسورة ، فبطل استمدادها لقبول مسورة أخرى لشدة وجود المسورة . و أمّا إذا كانت المسورة ضعيفة الوحد بين (١) أقول : ما تقولون في العلة المسببة بالطرفين و هي عوز الغذاء و عدمه .

س و .

(٢) هذا يناقض ما سبق منه فده في بيان تعدد القوى عند الكلام على دليهم القائل بأنه لو كانت القوى المسببة والحركة هي القوى النباتية لكان النبات حساساً متحركاً بالإرادة حيث أبدى المعارض المخالفة التوجهية بين المواد ، و دعه المصنف فده يلزم الاشتراك اللفظي لو لم تتعد في الجنس مع ما قد ضحناه في العاشية التي كتبها هناك . س و .

(٣) هذا هو السر في كون بعض الاجناس موحاً كالاجناس المتوسطة ، فإن التفاوت بين الجسم النامي الذي لا يزال له النوع ، و النامي الذي يزال له الجسد ليس بمجرد اعتبار بشرط لا ولا بشرط ، إذ شأن الحكيم البحث عن أحوال الموجودات . بل التفاوت إما هو باعتبار أن المادة في الجسم النامي الذي هو نوع قد وقعت من الحركة و الترقى كما في الشجر ، فليس تحصله عين الابهام ، و هي في النامي الذي يطبق عليه الجنس غير واقفة على الحركة و الترقى كما في النطفة الحيوانية . و كذا في النذر قبل حال الوقوف فالنمي هنا جنس اذ تحصله عين الابهام الا أنه لا يرفع الحاجة الى شرط لتقبل و ما به الاستعداد للمستعد ، فالقوى النباتية في النبات لا يقبل القوى الفسائية لعدم القوة الحيوانية و الروح البخاري الحيواني القليل فيه و التي في الحيوان يغلب لوجودها فيه . س و .

محوضة الفعلية ، و سرافة القوة لم يمنع المادة من قبول صورة أخرى فوقها ، فالأول كما في العناصر حين بساطتها ؛ فالنار العرف لا تحمل صورة النبات و الحيوان ، و كذا الأرض و الماء و الهواء . و أما إذا انكسرت كفياتها و ضفت صورة صورها استعدت المادة لقبول صورة أخرى . فعلى هذا القياس القوة الغازية <sup>(١)</sup> التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغازية التي في الحيوان ، فإنها لضعفها تحمل قوة أخرى فوقها . و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى : « خلق الإنسان ضعيفاً » صارت حيوانيته خميرة لفطرة أخرى ، ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية .

و أما بيان الخلط والالتباس فقد <sup>(٢)</sup> علمت أن القوة الحيوانية ليست إلا مبدء الحس و الحركة ، فإن الحياة الحيوانية تنوط بمبدء هذين الأمرين فإذا لم يكن مبدءهما موجوداً في العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم <sup>(٣)</sup> بأن القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين ؟ . فالحق أن الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ، و من الأرواح هي الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد إلى سائر الأعضاء .

(١) أقول : جهة القبول في الغازية لا يبنى من القوة الحيوانية ، فإن القوة الحيوانية لا به القبول للغازية بها تحمل القوى النفسانية كما أن كل استعداد لا بد له مما به الاستعداد ؛ فالعناصر الكسورة الصورة لابد في قبولها لصورة أخرى من قوة أخرى عرضية هي المراج - س و ه .

(٢) هذا متقدم فربما غاية الفراسة فإن القوة الحيوانية مبدء قابل للحس والحركة ، و المبدء الغامض لها هو القوة النفسانية الدماغية لا الحيوانية الفعلية ، و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوة التي يستند بها الأعضاء لقبول قوتي الحس و الحركة ، و قال بعد أسطر : إن هذه القوة مبيعة لقبول الحس و الحركة لولا المانع و قد صرح القوم أيضاً بذلك - س و ه .

(٣) أقول : حكمهم بذلك لاجل أن لا يدخل لعدم وجود أثر قوة الحس أي اللبس ، و أثر قوة الحركة في عدم وجود الحيوانية ، لأنها قوة تصلح الروح الحيوانية الذي في عضو المفلوج و يسط و يقبض خرايت ، و هذا العضو لقبول الحس والحركة لولا مادة المفلوج - س و ه .



و أما القول بأن الموجود هي قوة الحس و الحركة الإرادية لكن فعل الحس و الحركة الإرادية لم يوجد لما منع منع الفاعل الموجود عن فعله ، و ذلك لما منع هو مادة العالج لأنها قد منعت عن<sup>(١)</sup> أفعال قوى الحس و الحركة عنها ، و لا تكون مبطلّة لذاتي القوتين .

فليس بشيء لأن هذه القوى جسمانية و المادة داخلة في تعين وجودها ؛ فإنا كانت موجودة و كان وجودها لا محالة في مادة سالحة لقبولها فكيف سلحت<sup>(٢)</sup> تلك المادة لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها ؟ .

نعم لو قال<sup>(٣)</sup> أحد : بأن النفس الإنسانية ما دامت متعلقة بالبدن و هي تكون مبدءاً لجميع القوى العقلية و الحيوانية و النباتية و الطبيعية ، لكن أجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك فهي بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماع و القلب ، ففي القوة الإدراكية و التحريكية الإرادية و النباتية كلها ، و في بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعة و شيء ضعيف من النباتية كالأظفار و الأسنان و العظام ، و لذا يختلف تعلقها بالبدن في الأحوال ؛ ففي حالة النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبة من أقطابها عن البدن ، كالشمس إذا غربت في الأفق ، و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض ، و بقي بعض أعضائها و أظلالها في وجه الأرض ، إذ لو انقضت بتمام قواها عن

(١) الصواب حذف كلمة عن أو كلمة عنها - س د .

(٢) أقول : الفاعل تعرض لها بقوله : لما منع منع الخ فالمادة و ان لم تكن نفسها مادة لكن فيها مانع آخر عارض كقوى كل قسرة سلحت المادة لقبول الطبيعة ، و بها مانع من صدور فعلها .

ان قلت : لعله منع في موارد الضر أيضاً عدم صلوح المادة لقبول أثر الطبيعة ، كيف و معه الآثار هو النحو الاعلى منها و الآثار هي النحو الاضعف منه ، فقبول المادة للشيء في قوة قول آثاره لانه مرتبة اسماج كل الآثار ، كل ذلك مبرهن عليه عنده قبلي .

قلت : هذا علمنا لا يجدي نفعاً اذ على هذا يمكن أن يكون القوة التي هي المضويع لقوة الحس و الحركة هكذا - س د .

(٣) لاجواب لكلمة لو كما ترى - س د .

البدن في النوم ليعطل ومات البدن دفعة . ولو تعلقت به بكليتها لصدر عنها في النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظة .

فقد علم من هذا أن وجودها لا يقتضي سראה فواحها كلها في كل عضو من البدن ، ولا في كل وقت . فالعضو المفلوج من شأنه أن يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية . فظهر أن استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح ، فالمصير في ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه وأوضحنا مبيانه .



## الباب الرابع

من علم النفس في أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الإدراكات الظاهرة ، ومنها مبادي الإدراكات الباطنة ، وهي أشدّ قرباً من عالم الملكوت<sup>(١)</sup> ، ومنها مبادي الحركات الإرادية وهي أنزل درجة من مبادي الإدراكات جملة وفيه فصول:

### فصل (١)

في الإشارة إلى تلك القوى ومنفعة كل منها على الاجمال

اعلم أن الله لما خلق من المولود الأرضية جوهر النبات الذي هو أكمل وجوداً من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية كالحديد والنحاس وغيرهما ، لأنه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله وعروقه التي في الأرض ، وأعدّ له آلات وقوى هي خواص له . أمّا القوى فقد مرّ ذكرها ، وأمّا الآلات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة يعلظ أصولها ثم ينشعب ؛ ولا يزال يستدقّ إلى عروق شعيرة تنبسط في أجزاء الورقة حتى تنفص عن البصر ، لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الحلقة غير تمام الوجود ، ولا مستغنياً في وجوده ، فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه ويمسّ أصله جفّ ويبس وفسد ، ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر ، فإنّ الطلب إنشأ يكون بمعرفة المطلب والانتقال إليه ، وبقدر الطلب يكون المعرفة ، وعلى قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به ، والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلاً وجودها فيه ، والله سبحانه أجلّ من أن يخلق أمراً معطلاً . والبرهان قائم على أن لا معطل في الكون ، ولو فرض شعور في النبات

---

(١) المراد بالملكوت ما يسم الجيوت والامهي من الملكوت لأنها أشدّ قرباً منه ، همهي من الملكوت الاسفل لا الملكوت الاعلى . . .

لكن شعوره لا يتعدى مما جبل عليه ، فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو أكمل وجوداً من النبات فأنعم على الحيوان قوة الإحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء . فأول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لأن الحاجة بها أس ، ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الأعضاء كلها إلا نادراً ، لأن الحيوان الأرضي سرّج من عناصر متضادة الكيفيات الأولية قد اعتدلت و تصالحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة ، وصلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها من ذلك الاعتدال ، فلا يتصور حيوان إلا وأن يكون له هذا الحس ، لأنه وإن لم يحس أصلاً فليس بحيوان . وأخص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه و يماسه ، فإن الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم و أقوى ، وهذا الحس تجده في كل حيوان حتى الدود التي في الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينبض إذ لا يحس بالقطع . إلا أن الحيوان اللمسي كالودد ناقص الحياة لا يندحر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله إلى حس يدرك ما بعد عنه ، فقادت له العناية قوة الشم ، لكنه يدرك به الرائحة و لا يدري أنها حائت من أي ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيراً من الحواب ، فربما يمشر على الغذاء الذي شم ريحه ، وربما لم يمشر فيكون في غاية الانفصال أيضاً لو لم يعلق فيه غير هذا ؛ فخلق له البصر ليدرك ما يبعد عنه ، ويدرك جهته فيفقد تلك المحبة بعينها . إلا أنه مع ذلك يكون ناقصاً إذ لا يدرك ما وراء الجدار و الحجب فلا يبصر هذا ؛ يحجب عنه ، ولا يبصر عدواً يحجب عنه . وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيمجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات ، ولأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئاً حاضراً . وأما العائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف ، و أصوات يدرك بحس السمع ، فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك وميز بهم الكلام عن سائر الحيوانات . وكل ذلك ما كان يشيهاً ولا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق إذ يصل الغذاء فلا يدرك أنه موافق أو مخالف فيما كله ، وربما يكون مهلكاً كالشجر يصب في أصلها كل ما يبع ولا تذوق لها فتحتديه وربما يكون ذلك سبب خضائها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه ، و لولا لظلال الأمر على الحيوان و يقع في المهالك ، فإن بعض الحيوانات كالفراس و غيرها لتقدم الحس الباطني ربما يشهت على النار مرة بعد أخرى ، وقد تأذى بها . و لو كان له تخيل <sup>(١)</sup> و حفظ لما وقع الإحساس به أولاً لم يكن يعود إلى ما تأذى به مرة . ثم مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذا ما لم يتلذذ بشيء فلا يدري أنه مما يحذره منه ؛ فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس و غيره قوة يدرك بها معنى جزئياً لا تدخل تحت حس و لا تخيل ، و تلك القوة هي الواهمة ، فإن الفرس مثلاً يحذر من الأسد إذا رآه أولاً من غير أن يتأذى به ، فلا يكون حذره موفقاً على أن يحس به مرة و يتأذى به ، و كذا الشاة يرى الذئب أولاً فيحذره ، و يرى الجمل و البقر وهما أعظم منه شكلاً و أهول صورة فلا يحذرهما . و إلى الآن يشارك البهائم الإنسان في هذه الإدراكات . و بعد هذا يكون الترقى إلى حدود الإنسانية فيدرك هوأقب الأمور و الأشياء التي لم يدخل تحت حس و لا تخيل و لا توهّم ، و لا يقع الاقتصار في الحذر و الطلب على العاحلة بل يحذر الشرور الآجلة ، و يطلب الخيرات الآخرة ، فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوة أخرى هي أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور و مضارها ، و خيرات الآخرة و ضرورها .

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس و المدارك لا يدرك الموافق من الأغذية و الأدوية و غير الموافق ، و لم يخلق له ميل في الطبع و شوق في النفس إليه ، أو إرادة إتياء في الغفل يستحثه على الحركة إلى الموافق ، أو مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطلة في حقه ، فامطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقته يسمى شهوة ، و عمة عما يخالفه يسمى كراهة . ليطلب بالشهوة الملائم ، و يهرب بالكراهة المتنافي . ثم هذه المرتبة من الميل و النفرة في جملة القوى المحركة و إن كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان ؛ لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان

(١) لا يعني أنه ثبت بذلك الاحتياج إلى الخيال و العاطفة مع أنه صدد بيان الاحتياج إلى الحس المشترك ، اللهم إلا أن يقال : اكتفى به للتلازم بينها . والاولى أن يقال . التخيّل ادراك مافى الخيال و هذا الإدراك بالحس المشترك ؛ فإنه كما يدرك من الخارج كذلك يدرك من الداخل و الخيال يحفظ هذا الإدراك أيضاً . س و ه .

الذي هو أشرف أنواع الحيوانات ، إذ الشهوة و الغضب مولماً كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق ، أو بحسب النوع كشهوة الجماع و الوقاع و الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعو أن إلا إلى ما ينفع و يضر في الحال ، أما في المال فلا يكفي هذه الداعية المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة و الغضب مسخرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية المعروفة لحسن الثواب و قبح العقاب ، و هذه الداعية هي المسماة بالإرادة . و قد يسمى عند بعض علماء الدين داعية دينياً ، و هي التي خص الله بني آدم بها ، و أفردهم بها عن البهائم إكراماً و تعظيماً كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء ، و هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس . هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام ، و حاولنا أن نذكره في هذا الفصل لجودة نظمته و حسن بيانه . و لنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل .

## فصل (٢)

### في اللمس و أحواله

قد علمت أن الحيوان الأرضي لكونه حامل كمية اقتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إيهاها ، مدركة للجسم المحيط به كالهواء و الماء ، إنه يخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقاً إتياء بهراً ، أو مجهداً ببرده . أو موافق لطلبه ، أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس ، و يشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المصرة أقوى . و إلى النوق للدلالة على المطعومات التي يستبني بها الحياة أشد ، لكن الحاجة إلى دافع المصرة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال ، و لأن جلب الغذاء يسكن سائر الحواس ، فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها ؛ و أنه يجب أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة . و البرهان <sup>(١)</sup> على ذلك أن بدن الحيوان من جنس مادة

(١) الكلام مبني على السامعة فقد تقدم في مواضع الكتاب أن الإدراك ليس بقوة سارية في المادة ؛ ولا متعلقاً بأمر مادي ؛ و تقدم أيضاً أن التي تسمى بالحواس الظاهرة و كذا محال الإدراكات الباطنة مظاهر للإدراك ، و ليست بالمدرجات خفية .  
فالكلام شبه بالبرهان و ليس به ، وسيأتي في الفصل التالي ما يتأيد به ما ذكرناه من السامعة - ط مد .

الكيفيات <sup>(١)</sup> الملموسة وكذا جميع أعضائه ، وعندنا أن المدرك دائماً من جنس المدرك ،  
 فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحياة والإدراك لا يمكن أن يكون غير مبسوط  
 الإدراك اللمسي ، أما غيره فلا يمكن أن يكون سائراً في كل البدن ، مثلاً حامل القوة  
 البصرية لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها وظلمتها ، لأن مدركات هذه القوة  
 هي الألوان ، فمدركها لابد أن يكون متحداً معها بالمادية كما قررناه ، وليست أعضاء  
 البدن ألواناً لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف ؛ فاستحال أن يكون نور البصر سائراً في تلك  
 الأعضاء لأنها كثيفة كدرة ، وكذا قياس السمع <sup>(٢)</sup> و سائر الإدراكات الباطنة كالوهم  
 والخيال ، لأن البدن وأعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي  
 في عالم الوهم والخيال ، بل صورة أخرى مناسبة إتيانها كما يقع في إدراك الوهمي  
 والخيالي .

ومن هاهنا <sup>(٣)</sup> يعلم أن الواحدة والخيال والمدرك الباطنة ليست مادية موجودة

(١) المراد بآلة الكيفيات الملموسة موضوعها وهي العناصر . و يمكن أن يكون  
 المراد بها الكيفيات الفعلية والانفعالية ، والمراد بكون البدن من جنسها أن يكون من  
 ذلك النوع ، والافترض الادراك العلوي من نوع الكيفية المدركة كما سيأتي والبدن  
 وإن لم يصل من الكيفية المتعددة لكن المتوسط بين الاطراف كالفعلاني عنها . س . د .  
 (٢) ان قلنا : مدرك البصر أولاً وبالذات لما كان نوراً وضوءاً أمكن أن يقال :  
 حامل القوة الباصرة له سنجية معه وهو نور وضوء ، كما يقال : ليلتي المصبتين مجمع  
 النورين ، وهو الروح الذي صار لكامل لطائف هناك نوراً . و أما حامل السمع فكيف  
 أمكن فيه السنجية مع مدركاته ؛ وكيف أمكن أن يقال : ان هذا العامل ملتبس من الاصوات  
 كما يقال ان ذلك العامل نور . قلت : المراد سنجية حامل السمع مع مادة الاصوات  
 الخارجية أهني موضعها سيما أن التركيب بين المادة والصورة هذه اتحادى والمرضى  
 والمرضى متحدان ، فسنجية العامل مع الهواء التي هي مادة الاصوات في الشعافية سنجية  
 مع تلك الاصوات . فقلنا : ولا بالقوة كالشفاف . و قوله : فيما بعد شفافاً أو نحوه ناظر  
 الى حامل السمع . و قوله : أو نحوه الى حامل البصر - س . د .

(٣) أقول عموم هذا الدليل يشمل المدرك الظاهرة اذ سيأتي تقريب ، وقد مر  
 أيضاً في العقل والمقول أن الصور الادراكية حتى اللسبية غير الصور المادية المدركة  
 بالعرض ، و بين هناك أن بينها ثمانية فروق . الا أن يقال : مراده بالمادية هي قوله : ✽

في عضو كالدماع كما هو المشهور ، لما مهتداه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك . وأما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر ، فهي وإن كانت عادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن ، لأن بعضها كالسمع والبصر في فدية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءاً لطيفاً شفافاً أو نحوه مناسباً لما أدركته القوة ، وليس كل عضو جزءاً لطيفاً . وبعضها كالذوق والشم وإن لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضاً ، لأن حامل مدركاتها ليست أجساماً كثيفة صلبة بل إما بخارات وإما أجسام رقيقة ، وليس كل عضو مناسباً لأن يكون موضوع الرائحة والطعم ؛ بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمضموم ، وجرم اللسان للمطعم . وهذا بخلاف اللمس فإن جميع الأجسام <sup>(١)</sup> سواء كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوة اللمس وبتعلق بها إدراكه ، فإن هذا الإدراك إما يحصل بمماسسة السطوح ومساكنها . ومن الناس من زعم أن قوة اللمس أنواع أربعة : الحاكمة بين الحار والبارد ، والحاكمة بين الرطب واليابس ، والحاكمة بين العلب واللين ، والحاكمة بين الأملس والخشن . وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقل والخفيف ؛ فيكون خمس أنواع . وقد مر <sup>(٢)</sup> وجه الانحلال لما ذكرناه .

واعلم <sup>(٣)</sup> أن من خواص كل قوة حساسة أن يكون حاملها وإن كان من جنس

٥ و أما سائر الحواس التي لا يشترط بعضها البادة ؛ فإن مدركاتها هي التجرّد ليست كمدركات الحيات بل درسيها وهي سبي أحد عالمها عالم هورقليا فرقا بينها وبين الصور الخيالية بسادة بعالم المثال كان حساً ، وإن كان هورقليا بلان حكاء الفرس عالم المثال أو مساواته - س و .

(١) المراد بالجميع في قوة اللمس أجسام البدن ، وفي التعلق كل الأجسام

سحرية من غير تخصيص بالبخارات أو رطوبة الطبيعة - س و .

(٢) ما مر ذلك الا على سبيل النقل عن الشيخ انه يشبه أن يكون هذه القوة عند

قوم لا نوعاً أحيراً ، و طنى التأخيم للعلم انه ما مرفى الاسعار السابقة أيضاً الا انه ذكره في كتابه البعد والمعاد ، وسند كره من بعد ورقة - س و .

(٣) ان قلت . هذا مظهره تناقض لان الروح العامل أمنى الروح المخارى ان كان

من جنس ما يدركه لم يكن خالياً عنها ، و ان كان خالياً عنها لم يكن من جنسها . ٥



ما تدركه خالياً في ذاته من صورة الكيفيات التي أدركتها القوة حتى يفعل عن تلك الصورة ، فإن آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية ، وإن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة ، لأن هذه خارجية مادية ، وتلك ذهنية إدراكية ، فإن المدرك للحرارة والبرودة مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما ، فبعد الإشكال في باب اللمس ؛ لأن العضو اللمس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية ، لكما نقول <sup>(١)</sup> : هذه القاعدة لا تقتضي أن لا يكون لمحل الإدراك حظاً أصلاً من جنس ما يدرك ، بل يقتضي أن يكون خالياً عن نوع ما يدركه وعن ضده ، والمعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الأطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي من الأنواع كالماء الفاتر ؛ فإنه كاللآحار واللابارد ، ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة ، فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكاً .

وذلك أن نقول : إننا لا نعرف كون البهائم مدركاً للمحسوسات وشاعرة بها إلا

بما قلت : لا تناقض لافى القوة ولا في حاملها مع قبول هذه القاعدة لهما ، فإن منزلة القوة من الكيفيات المدركة منزلة المادة من الصورة ، وكذلك العامل وصورته ، كما قال : أن آلة الإدراك أيضاً لابد من تكيفها بكيفية المدرك فادة الشيء لما وجب خلوها من ذلك الشيء ، اشترط الخلو في المادة والعامل ، ولما وجب أن يكون المادة القريبة للشيء من سنخه اشترط السهبة ولكن كنهية المادة للصورة وهي لاتنافي الخلو ، ألا ترى أن المادة الأولى الجسائية مع خلوها من جميع الصور الجسائية من سنخها ونشأتها واحدة ، والمادة العقلية أمضى العقل الهولاني مع خلوها من كل الصور العقلية من سنخها ونشأتها واحدة ، وكان العامل للقوى العسية لابد أن يكون خالياً عن محسوساتها ، مع أن حامل البصر لابد أن يكون من سنخ البصرات ، وأن يكون نشأتها واحدة حتى قبلها ولا يقبل مدركات القوة الأخرى . ثم كيف لا يكونان من سنخ كيفياتها والمدرك متعدد مع المدرك ، والمادة مع الصورة ، والعرض مع العرض ، والعرض مع النوع - م ر ه .

(١) والعق أن الإشكال لا يقتضي إلا أن يقتصر العاسة المدركة في إدراكه على

خلاف ما عنده من مقدار الكيفية الوجودية كاللمس مثلاً لا يدرك الحرارة إذا سادت الحرارة الوجودية في العضو بل يجب أن تخالفها في المقدار إما بالنقيصة فتدركها في شكل البرودة ، أو بالزيادة فتدرك المقدار الزائد ، وهو كذلك والشجرة شاهدة فلا أشكال أصلاً - ط مد .

لأجل طلبها ما يلائمها ، و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات المافسة كالاستمجات والأصداف ، فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة ، و لو لم مشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أن لها قوة اللمس . فإذا كان الأمر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفل على طريقة واحدة ، و النار تهرب من السفل إلى العلو على طريقة واحدة ، فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل ، و صنعت من الجواب التي لا مانع فيها . وكذا النبات لو صدفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهة أخرى ، و يميل أيضاً من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس . و أيضاً الشجر الثابت قرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه ، إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملام و الهرب عن المنافر ، و كل ذلك يدل على شعورها بالملام و غير الملام .

و أيضاً <sup>(١)</sup> ما ذكرتم من أن الحيوان لما كان يده من مادة مصورة بصورة من باب أوائل الكيفيات ، و صلاحه باعتدالها ، و فساده بفسادها ، فلا بد له من قوة حافظة إياها ، و مدركة لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول ، و يهرب عن الثاني . و هذا الوجه حار في النبات أيضاً بل في الجماد والعناصر ، لكننا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موحود وجوده لنفسه ، و أن الموجودات المادية السارية فيها لا حضور لها في نفسها فكيف <sup>(٢)</sup> لما يدركها ؟

(١) عطف على قوله : و كل ذلك الخ على حد قوله تعالى : « اكلها دائم وظلها » والتقدير ، وأيضاً ما ذكرتم يدل الخ وان لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له ، و جريانه اما بينه و اما نظيره بأن يقال : لابد من حافظة يحفظ جسمه ، فلا يبرد أن العناصر البسيطة لا مزاج لها لكن هذا الوجه صحيح ، لأن العاطف في جميع هذه الصور لتوحيه كما يقال في المركب التام : انه الفنى له صورة نوعية حافظة لتركيبه و مزاجه مدة متداً بها ، الا أن الحيوان لكون جسمه الطيب و مزاجه أحسن و أكثر عرضة للامات يحتاج إلى التمرد للمسي بعلامها - س و .

(٢) المتعلق محذوف أى لها فان الكلام في حضور المدرك حقيقة الفعل للمدرك حقيقة العاقل لا في العكس - س و .

فنعول : أما العناصر <sup>(١)</sup> الكلية فهي <sup>(٢)</sup> لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة ، و شرط بقاء الحياة في شيء خلوه عن الضد ، و إلا فاصل الجسمية غير مائنة عن قبول صورة وحدانية قبل الحياة بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك ؛ فإنها لخلوها عن التضاد و التفسد قبلت الحياة النطقية . و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل صورة التضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه ، كيف <sup>(٣)</sup> و عندنا أن الوجود مطلقاً من العلم و الشعور مطلقاً ، و لهذا ذهب العارفون إلا آيتون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له ، كما دل عليه الكتاب الإلهي ، لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام ، و وجود الملامات ممزوج بالظلمات و الحجب ، مضمور في الأعدام و النقص ، و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادئ العقلية و النفسية المجردة عن المولد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة و الإدراك ، و يشبه أن يكون النفوس النباتية مع كونها صوراً منقصة في المولد هي أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن ، لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر و المعادن ، و لأجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحياة دون هذه الأجسام .

(١) في الكلام جهات من السامعة غير خفية على من كان على ذكر من الاصول السالفة في أبحاث الماثل والطفول ؛ وأبحاث البدايات والجردات وغيرها فلا تنفل - ط مد .  
(٢) أي فهي عدم ادراكها لكونها الخ فالجار والجرو وغير البتة ، وإساحتنا على ذلك لان كلامنا التضاد والتجدد وجه طبيعة لعدم الإدراك ، أما التضاد فلان بناءه على الطرد والاعدام ، ومعنى الإدراك طبقاً لمناه اللغوي أيضاً الضور للمدرك والوجدان . وأما التجدد فنناقته للإدراك واضح ، والحيوان وإن كان متجدد الجسم لكن فيه طبيعة من الملكوت والجمع والضرور . و أما النبات فكما قال قده : وإن كان التضاد فيه مكسوراً إلا أنه لم يصل إلى الشعور الالهي ، كيف ولو كان له لسر كان له حركة شوية ومحركة عاملة لقاعدة الإمكان الآخر ، فكان حساساً متحركاً بالإرادة ؛ فكان حيواناً ؛ وقدر مثل ذلك في أوائل هذه التعليقة - س د ه .

(٣) لا يعني ان الكلام في الشعور بالمعنى و ما ذكره لا يشته ، فعق العبارة أن يقال : ان النبات والجماد ونحوهما وإن كان لها شعور بسيط إلا أنه غير الشعور الذي هو المطلوب - س د ه .

## فصل (٣)

## في الذوق وفيه مباحث

منها أن الذوق أعمّ الخمسة بعد اللمس للحيوان ، و أشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لأنه أيضاً شعور بما يلامس البدن ليطلب ، ولهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء كان الإدراك أقوى ، و الذوق أيضاً مشروط باللمس ، لكنه لا يكفي فيه الملاقات بالسطوح كما مر ؟ بل لابد من نفوذ ذى الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان ، إما بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبثقة عن اللسان قبل الطعم ، ولابد أن يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعم إلى الآلة بصحة ؛ وإن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة . والعق أن الآلة أيضاً يجب أن تكون إما عديمة الطعم مطلقاً ، أو ضعيفة الطعم جداً حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يتأدى إليها من الطعم ويضع بها الإدراك ، ولا يكفي لحصول هذا الإدراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ؛ ولا ملاقات الطعم ؛ لأن الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس ؛ إذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس إلا بالتقاييس إلى البدن وقواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس وتصرفها ، والنفس تتحد بقواها وآلاتها ضرباً من الاتحاد ، ولأجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس ، و الإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها .

و منها أن هذه الرطوبة هل يتوسط في إيصال أجزاء ذى الطعم بأن يختلط معها و تنفوس معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم ؛ أو يتكيف بتلك الطعم و تؤديها من غير مخالطة بتلك الأجزاء ؛ فعلى الأول لا فائدة فيها إلا كونها بدوقة مسهلة لوصول الطعم ، و يكون الحس بملامسة ذى الطعم من غير واسطة . و على الثاني يكون الملاقي المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة . وكلا الوجهين محتمل . و على كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس متوسط .

و منها يجب أن تعلم أن المذوق في الحقيقة ليس الكيفية الطبيعية التي تقوم

بالجسم المطعوم ؟ ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكليفها ؟ ولا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مرّ يانه ؟ بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق ، و نسبة تلك القوة إلى صورة المنفرد كنسبة المادة إلى الصورة ، و كنسبة العقل بالقوة إلى العقل بالفعل و هكذا الحال في سائر الحواس من أن المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة العاصرة حتى الإبصار كعلمت علم .

و منها أن قوة الذوق واحدة . و قيل : ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات ، حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات ؟ .

وربما <sup>(١)</sup> يجاب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

(١) له قدم في كتابه البصر و السمع في هذا المقام تحقيق حسن لا بأس بذكره تنويراً للمقام . قال : ربما يقال ان المدرك باللمس هو التضادات كالباردة والحرارة دون التضاد لانه معنى عقلي لا يدرك باللمس ، فكيف جعلوا مبنى تعدد الالامة على تعدد أنواع التضاد ؟ ثم انهم جوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات التضادة كالبصرة للسواد والياض ، ولم يجعلوا ذلك أمثالا مختلفة من معنى واحد بالذات . فما الذي يمنع نظير ذلك في الالامة . و من سفيه ما قيل في دمه : ان تباين الكيفيات الاول أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أشد من تباين الكيفيات التواني العادة من تفاضلها كالألوان والروائح والطعوم ؛ فذلك تعدد قوى اللمس دون يواقي الحواس ، فأن المنعزل أن يقال : لما علم أن مزاج النعوان من جنس الكيفيات التي هي أوائل المصنوعات اللبية وما يشعبها ، وأن القوى التي هي أولى مراتب الحيوانية يجب أن يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان من أحدات ما فيه من الكيفيات و مواجها ، فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من أوساط تلك الكيفيات تدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطاً بالقياس اليها ، و تلك اطرافاً بالقياس اليه ويتأثر بها فلا معالجة تعددت الالامة حسب تعدد التضاد ولا تعدد الاطراف التي وقعت في جنس واحد ، لان القوة لا تتأثر من الكيفية الشبيهة بكيفيتها بل بما يضادها في الجملة انتهى . وحاصله ان الالامة من صنع لكيفية المتوسطة المزاجية ، وهي وان كانت واحدة الا أنها أربع من حيث أنها بالنسبة الى الحرارة الصرفة برودة ، وبالنسبة الى البرودة الصرفة حرارة ؛ وهكذا بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة ، فالالامة باعتبار أنها بكل توسط من هذه الكيفيات الاول تدرك اطراف المنسوب اليه تعدد واحدة من الأربع . فباعتبار أنها من صنع الحرارة المتوسطة واحدة في

قوة واحدة بها الشعور والتميز ، والطعوم وإن كثرت إلا أن فيما بينها معادة واحدة .  
وأما الملموسات فليست فيما بينها معادة واحدة ، فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً  
واحداً من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة .

## فصل (٤)

### في الشم

وهو أُلطف من الذوق كما أن الذوق أُلطف من اللمس ، وهذه الثلاثة أكثف  
المشاعر وأقلها ، ومدركات هذه القوة هي الروائح بملاقات الهواء المتكيف بها  
للخيشوم ، فالشم أيضاً يحصل باللمسة . فهذه القوة أيضاً شبيهة باللمسة ، فكأنها ضرب  
من اللمس ونسبتها في اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس .  
ومن مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرائحة ، وتؤدي  
بها إلى الخيشوم ؟ أو يختلط بأجزائه لطيفة من ذي الرائحة فيتصل تلك الأجزاء إلى  
آلة الشم فيدرك الرائحة الأجزاء من غير أن يكون رائحة للهواء ؟ وإلى كل من  
الطريقين ذاهب .

و احتج الذهاب إلى الثاني بأنه لو لم يكن <sup>(١)</sup> كذلك لما كانت الحرارة مهيبة

بمدرك البرودة وتوابها كالنقل . واعتبار أنها من سخ البرودة البوسطة واحدة أخرى  
تدرك الحرارة وتوابها كالضمة . واعتبار أنها من سخ الرطوبة البوسطة قوة أخرى  
تدرك اليبوسة وتوابها كالخشونة . واعتبار أنها من سخ اليبوسة البوسطة تدرك  
الرطوبة وتوابها كالللمسة . لا أنها باعتبار كونها من سخ العشوبة البوسطة تدرك  
اللامس وبالعكس ؟ أو باعتبار كونها من سخ اللينة البوسطة تدرك الصلب وبالعكس ؟  
أد يريد حيث عدد اللمس عن أربع باعتبار الحظاف والبلة والهشاشة والبرودة وغيرها  
من النواصع ، ولذا لم يجأ الشيخ قول من زاد الخامسة قال فيها ميق : « القوى الخمس  
أو الثمان » فالمرس من ذكر الصلابة واللينة وغيرها التنبيه على النواصع بذكر  
أظهرها والا فمناه تعدد اللمس هو الكيفيات الأولى لا غير . هكذا ينبغي أن يفهم مرادهم  
و به يوفق بين وحدة اللمس وتعدد الوارد في كلامهم - س ر ه .

(١) مسوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهمجان شدة الاستحالة بذلك والشعور ؟

للروائح بسبب الملك و التبخير . ولما كان البرد يخبئها ، و معلوم بأن التبخير يذكي الروائح .

وأيضاً <sup>(١)</sup> ترى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل أجزاء ذى الرائحة . واحتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما يكون بسبب تحلل شيء ، وجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه .

و احتجوا أيضاً بأننا نبخر الكافور بمخبراً <sup>(٢)</sup> يأتي على جوهره كله ؛ فيكون معه رائحة تنتشر انتشاراً إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة <sup>(٣)</sup> في أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في أضعافه ؛ فيكون مجموع الأبخرة التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافاً مضاعفة للذي يكون حاصلًا بالتبخير أو منسباً له ، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريباً من ذلك النقصان أو منسباً له لكن ليس الأمر كذلك ؛ ثبت أن الاستحالة مدخلاً في هذا الباب .

و الحق أن كلا المذهبين صحيح محتمل .

و من الناس من زعم أن إدراك الشم يتملق بالشموم حيث هو ؛ و هذا أبعد الوحوه . و من مباحثه أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك لطائف الروائح الغريبة إلا أنه أضعفها في إدراك البعثة منها ، و في إدراك تفاصيلها المتنوعة ، فإن رسوم الروائح في نفس الإنسان غير متحصلة محصلاً تفضيلاً كما في المعلومات و العلومات ، و لذلك لا يكون للروائح هذه أسماء إلا من جهتين : إحداهما من جهة (١) ممنوع لم لا يجوز أن يكون الذبول من مصادمات عالم الكون والفساد

كتجفيف الهواء الطيف به ٩ - س و هـ .

(٢) أي يجعله بخوراً يضي جوهره و يستحيل جميع أجزاءه ، فكنة على التعددية - سره .

(٣) المراد بها ذوا الرائحة يعني إذا جلتناه بخوراً فنجعل ثاباً ذلك البقار من

منتشراً في مواضع شتى بالنقل والوضع بلا بخور كالاول ، فترى أن المتحلل في الاول أكثر مع أن رائحته أقل ، وفي الثاني لم يتحلل شيء وان تحلل شيء فهو ناقص جداً ، مع أن رائحته أكثر فالمراد بالآخره - الروائح ، وبالتحلل : التكيف وكنة اضعافه غير يكون -

س و هـ .

الموافقة والمخالفة فيقال : هذه رائحة طيبة ، و تلك رائحة كريهة . و الأخرى من جهة اتسائها إلى المعلوم أو إلى الموضوع مطلقاً ، فيقال : رائحة حلوة أو حموضة أو رائحة و رد أو مسك .

وقيل : يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات ، فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتمثيل الغير المحقق ، و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح أقوى حدّاً حيث لا يحتاج إلى التشقّق .

و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس وغيرهم من الأقدمين : أن الأفلاك و الكواكب لها قوة الشم ، و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير .

و ردّ عليهم أتباع المشائين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البحر ؛ و ليس هنالك هواء ولا بحر ، و هذا الوجه ضعيف ، لأن كون الاشتراط به مطلقاً ليس عليه برهان قطعي ، و إنما يشترط ذلك في العالم العنصري .

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه إنه عند اتصاله بذلك العالم في يوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك ، و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية على أن لكل كوكب بخوراً مخصوصاً ، و لكل روحاني رائحة معروفة تستشقونها و يتلذذون بها ، و روائح الأطعمة المصنوعة لهم ، فيفيضون على من ترب ذلك ما هو مستعد له ، و سيجيء لك ما يصحح هذا القول ونظائره .

## فصل (٥)

### في السمع

و هو عبارة عن إدراك الصوت ، و قد مرّ في مباحث المفولات من العلم الكلّي عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت ، و الذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع ، و فيه أبحاث :

الأول : إنهم قالو : إن السماع لا يحصل إلّا عند تأدي الهواء <sup>(١)</sup> المنضبط بين

(١) أي تأدي كيفية الهواء لانه فانهم قالوا : كل من القرع والقلم يهوج الهواء حتى ينط عن السافة التي سلكها القارع أو القلوع الى جنبها و يتقاد لذلك الهواء .



القارع والمقروع إلى تجويف السماع عند العصابة المفروشة فيه ، قالوا : وهذا التأدي ظاهر وقد دل عليه <sup>(١)</sup> أمور :

أحدها إن ذلك التجويف إذا سدّ أو انسدّ بطل السمع .  
و ثانيها إنه إذا كان بين الصّات والسمع جسم كثيف تعذر السماع أو تمسّر .  
و ثالثها إن من رأى إنساناً يقرع بمطرقة على صندوق ، أو بمطرقة على قفازة فإن كان قريباً منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع ، وكلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة .

و رابعها إن من وضع فيه على طرف الأنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين ، و ذلك لتأدي الهواء إلى أذنه ، و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره .  
وخامسها إن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد ؛  
لأنراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر .

و هاهنا إشكال <sup>(٢)</sup> قوي وهو أن أحداً إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ وجب أن لا يسمع الذي من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ ، ولو وجدت هناك منافذ كانت قليلة ضيقة . فوجب أن يتشوّش تلك الأمواج ولا يبقى أشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم .

و السفلت ما يجاوره فيقع فيه التسوج والتشكل الواضمان هناك ، و هكذا ينعدم الاهوية إلى أن ينتهي إلى هواء لا يتقلد لذلك - س و ه .

(١) حاصلها أن التأدي سبب للسمع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا بعيد الا الظن والسئلة ما يطلب فيه اليقين كما قال الامام الرازي في سببية التسوج للصوت ، الا أنه بمعونة العدس القوي يفيد الجزم - س و ه .

(٢) و لعلنا الطبيعة والرباميات اليوم أبحاث عميقة في السمع ، وكذا في البصر و سائر الحواس الظاهرة متكاة على تجربات وسيرة نتج نتائج قيمة يرتفع معها نوع الاشكالات المذكورة فيها ينبغي أن تراجعها في تحقيق هذه الأبحاث - ط مد .

و أيضاً فلأن الإسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج ، <sup>(١١)</sup> فإن تأدى ذلك بالكلية إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام ؛ إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد ، وإن لم يتأد إليه بل تأدى إلى سماع كل واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه .

وقد أجابوا عن الأول بأن العائل الذي لا منفذ فيه أصلاً فإنه يمنع من السماع البته ، لأنه كلما كانت المنفذ أقل كان السمع أضعف ، فوجب إذا لا يوجد المنفذ أصلاً أن لا يوجد السمع .

وعن الثاني بأن الحروف إنما يتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص ، فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس محصوراً بكل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من أجزائه ، فأي جزء وصل حصل التمور بما يقبله من الصوت ، هذا ما ذكره .

أقول : عندي أن العائل في كيفية التأدية ليس كما حصلوه ، فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذي الصوت مكيفاً بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة <sup>(١٢)</sup> الهواء و تشابه أجزائها في غاية البعد ، بل إنه غير صحيح و إلا لتكرر

(١) اللائق بحال هذا التشكل أن يستطر عن كيفية تموج الهواء و تشكله و يستطعها فانه لم يهملها و لعله ظن أن تشكل الهواء بالحروف كنشكل اللوح بوجوداتها الكتبية و لذا قال ما قال ، والا لم يتصور تأدى ذلك التموج بالكلية إلى شخص كما يوصفه لك ، مراده بالكلام ما هو أهم من الحرف الواحد ، وبالكلية تمام شكل الحرف الذي كشكله الكتبي ، و بالحق معنى ذلك و كل ذلك هو و خطاه ، فان المراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء العاصل بالقاء حيز في وسطه ، و بالتشكل حالة شبيهة بانصاف الماء بالالوان المختلطة تماقياً ، هي التلغط بضرب مثلاً اذا قلت ض فقد تموج الهواء موجاً دورياً كدائرة موجية مائة مهيطة بالحيز الملقى في وسط الماء ، وتكيف بالكيفية الحرفية من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفرة دورية ، و اذا قلت وتكيف به كاخضرار الماء ، و اذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء ، وهكذا تكيفات متتالية متعاقبة مع طة بالتكلم و على هذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج والتكيف إلى شخص دون شخص أو تأدى بعضها ، والكيف لا يتجزئ - س ر ه .

(٢) أقول ما هو مناط الاشكال هو مناط العمل اذا التكيف كما ذكرناه تعاقبى كيف

الإدراك حسب تكرّر وصولات الهواء إلى الصماخ وليس بل الحقّ إنّ النفس يتتبع بواسطة الهواء الواصل إلى آلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين الفارع والقروح أو القلع الحاصل ، لا أنّ هولاً<sup>(١)</sup> واحداً يتحمل تلك الكيفية و يبلغ بها الصوت و اللفظ غير قارين ، نعم لو كان تشكل الهواء بالعروف كشكل اللوح بها تمت القرار في البقاء لكان تشابه أجزاء الهواء متساوياً كذلك لانه غير قادر في الصوت والبقاء جميعاً ، فحيث كان الهواء متشابه الاجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل حرف حرف على التماثل ، و على ما صورنا لك لا تتكرر أيضاً ، ألا ترى انه اذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بقدر ما تم يرد فوراً ثم احتمل كل ذلك على التماثل فهل يمكن أن لا يصل الى لامة أحد من في حوايك ، أو يتكرر ليس الحرارة ، لان جميع ذلك الهواء ان سخن الا أنه عدم فوراً فلم يصل الى اللامة الا مرة وكذا في البرودة والاحتلال ؛ فقس عليه التكيف بالضاد والراء والباء في الضرب ، فلا يرد عليهم اشكال لا اشكال المنصف ، ولا اشكال غيره مما مضى .

فان قيل : لزم التكرار من جهة أن الان لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد مثلاً في زمان فبتكرار الاستماع بوصول هواء بعد هواء .

قلنا : الهواء متصل فيما نزع قدامه خلفه عن الوصول بنفسه لللسنة مثل قبول ذلك الاستماع لها و على سبيل التنزل . نقول : لم لا يجوز أن يكون كل تكيف في هواء ممدداً لتكيف ما يجاوره ، والسند يوجد و يتم بوجود الممد له ٩ - س و ٥ .

(١) هذا مما لا قائل به و انما هو مجرد احتمال بعيد ، وكيف لا والهواء المنفلت فيما بين الفارع والقروح في رأس الفرسخ لا يضيق الاهوية الواقعة في تلك المسافة الطويلة حتى يصل الى الصماخ . و يمكن أن يكون اشارة الى ما قلناه من الاعداد في التكيف أي تبلغ الكيفية بنحو الاعداد الى الصماخ ، لا بأن ينتقل نفس الهواء العامل الذي في البعد ؛ فيكون المراد بقوله ولا أن أهوية الفخ التأثرية بنحو بقاء التكيفات كلا أوجلا . ثم ان هذا المنصب الذي اختاره قدمه قوى متين لا يرد عليه اشكال ادراك الجهة و لقرب والبعد ، ولا اشكالات آخر مثل أن من غمس رأسه في الماء لزم أن لا يسمع الصوت الذي في خارج الماء ، والتجربة تشهد بخلافه ، و مثل أن من قرع حشبة على مفرغ حوض مثلي ماءً وجب أن لا يسمع صوت القرع منه ، وأما الدوى والطنين في الرأس ومحوها فمحركات الابخرة والاهوية الباطنة ، على أنك قد عرفت صنف ما دل من الدوران على سببية التوج للصوت ، و سببية التأثرية للاحاساس . وبهذا المنصب أيضاً ينصح ما حكى عن ميتاغورث وغيره من أن للأفلاك أصواتاً عجيبة ، و عن استماعهم هناك الآن الثالث ٥

إلى الصماح ٢ ولأن أهوية متعددة متسوجة يتأدى كل منها إلى الآخر ١ وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماح بها ويتأدى بها إلى السمع ، وهذا لا ينافي ما سبق ذكره منا وهو أن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع ، لأن كلامنا هناك في المدرك بالذات للنفس ، والمدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة ، وإنما الكلام هاهنا في المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجي ، ومنشأ <sup>(١)</sup> هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي يصير بسببه جميع هذه الثلاثة أعني <sup>(٢)</sup> الآلة ، و الهواء المتصل ، و ذي الصوت ، في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على أي وجه يكون ، و بأي جانب يقع ، و هذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تأثيرها إلى مشاركة الوضع ، فإن الوضع المخصوص من موضوع القوة <sup>(٣)</sup> و ما تأثرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه مادة واحدة ، و آلة واحدة للقوة ، فكما يتأثر مادة القوة بفعالها ، كذلك يتأثر ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع .

البحث الثاني : إنهم اختلفوا في أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارح للصماح فقط و هو المحسوس ، أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس .  
و الخاص من الأمور الدالة على سببية التأدية للاحاساس بحالائه وبدلان على لاشتراط بالتأدية ، اللهم الا أن يكون هنا شرط آخر خفي أو مانع كتدخل الهواء و تكانته .  
س و ه .

(١) مع نرفع ما عن المادة لهذه القوة بالنسبة ، فإن القوى متعلقة في اللطافة و نرفع عن المادة و الاختلاط بها ، و حسب هذا التفاوت بتفاوت الاوضاع الشروطة بها ، فلا يرد أن النفس أو البدن هذا الوضع فيهما متحقق مع عدم التنبه بمدركاتهما مجردة بل يشترط التماس للمعرك مع آلة المعرك . س و ه .

(٢) هذا على سبيل التمثيل فإن الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون مائلاً و قد يكون فلكاً على هذا المنح . س و ه .

(٣) هذا من باب استعمال اللفظ المشترك في كلامه باستعمال واحد ، وذلك غير جائز عند أكثر الباحثين من الالفاظ ، والبيان هنا القوة الاحصائية و القوة النفسية .  
س و ه .

أقول : وعندنا كما مر أن المحسوس <sup>(١)</sup> هو الصوت القائم بالهواء المنضبط بين القارع و المقروع قط ، بدلالة إنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته وقربه وبسده ؛ ومعلوم أن البهة لا يبقى أثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف ، فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها وقربها وبعدها ، لأنها من حيث أتت دخلت بحر كتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هناك ، ولا تميز بين القرب و البعد ، كما أن اليد تدرك ملمسها ما تلتصق ، ولا تميز به من جهة اللمس إلا حيث ملمسها ، ولا فرق بين دروده من أمد بعد و أقرب قرب ، لأن اليد لا تدرك الملمس من حيث ابتداء أولاً في المسافة بل من حيث انتهى ، ولما كان التمييز بين الجهات والقرب والبعيد من الأصوات حاصلًا علمنا إنا ندرك الأصوات الخارجة حيث هي .

و ليس لك أن تقول : إنما يدرك البهة لأن الهواء القارع إنما توجه من تلك البهة ، و إنما يدرك البعيد و القريب لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى ، وعن البعيد أضعف .

لانا نقول : أمّا الأول فباطل لأن الصوت قد يكون على اليمين من السامع ، و يسمع بالأذن الأيسر للإسداد في أذنه الذي يليه ، و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ، ولا يصل التمويج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين ، فليس هاهنا إدراك البهة التي جاء منها الصوت بل البهة التي وقع القرع فيها . و أمّا الثاني فهو أيضاً باطل و إلا لكنا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف ، و لكنا إنا سمعنا صوتين متساوي البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب أن يظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد ، و يعتبه علينا دائماً القوة و الضعف بالقرب و البعد ، وليس الأمر كذلك .

و أعلم أن جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبيله استعصم عليهم الأمر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت ، فقال بعضهم كصاحب المعتبر : إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج

(١) و يسمونه وقوع الخطأ في المسوحات ، ولا معنى لوقوع الخطأ في الخارج

بيته ، و كذا كون المسموع تقريباً لا حقيقة - ط مد .

لتجويف الصماخ ، ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول ، ولكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء الفارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد ؛ بل إنما يحصل ذلك متتابع الأثر الوارد من حيث ورد ، و ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد . والحاصل إنما بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ تتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي يصل إلينا إلى ما قبله ، و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدئه و روده ، فإن بقي منه شيء ، وأدركناه إلى حيث ينقطع ورضي ؛ و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقي منه موجوداً و جهته و بعد مورده و قربه ، و ما بقي من قوة أمواجها و ضعفها ، فذلك ندرك البعيد ضعيفاً ، لأنه يضعف تمويجه حتى إن لم يبق في المسافة أمر ينتهي بنا إلى البعيد الجبده لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي ، فلا غرق بين الرعد الواصل إلينا من أهالي الجوف وبين دوي الرحى الذي هو أقرب منه إلينا ، هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب . وفيه ما لا ينفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك ، و استعمال بعد استعمال ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا ؛ بل هاهنا إدراك شيء واحد مع جهته و قربه و بعده ، ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتبع الهواء الذي وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله ؛ و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكاً عن إدراك الجهة و غيرها كما قررناه من أن الصوت يدرك أولاً ، ثم بعد التتابع تدرك الجهة و القرب و البعد و القوة و الضعف ، حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة و لاحقة . فنقول : مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت ، فأما الجهة فهي غير مدركة للسمع أصلاً ، و إذا لم تكن الجهة مدركة للسمع لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدركاً له ، فبقي أن يكون مدرك السمع صوتاً لو كان حصوله في جهة أخرى أية جهة كانت لكن هو ذلك الصوت بعينه و هو محال ، لأن الصوت <sup>(١)</sup> الحزلي لا بد أن يكون متخصاً بوضع و جهة ولا يمكن أن يكون

(١) أقول هذا مقوس باللمس فانه لا يدرك الجهة كما مر ، و ليس مدركه كلياً فليصوت مثلاً سوى الجهة المينة مشعرات جزية منوطة بها . والجواب ان النفس وان كان لا يدرك الجهة التي أتى منها اللمس الا أنه يدرك الجهة التي هي جهة الصوت الذي هو حامل اللمس ، فكيف يكون كلياً ؛ و أما السمع فان ادرك جهة السمع القريبة ثم بعد التتابع البعيدة لزم أن يدرك السمع الواحد قريباً و بعيداً ، وان لا يدرك

مدرك الحس أمراً كلياً كما يرجح عليه ؛ مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود في  
الجهة المخصوصة هنا خلف . وهذا إما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير  
إدراك الصوت فيها ، وأن إدراكها فحصل بتتبع التوجّهات الهوائية كما ذكرنا ، و أعلّ على  
الوجه الذي حققناه فلم يلزم محذور ، لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع  
في جهة معينة و في موضع مخصوص ، فإن وجود الأمر المادي لا يتفك عن الوضع  
والجهة ، وليس إن وجوده شيء و كونه في جهة أو على وضع شيء آخر ؛ أو المسمى  
بالعوارض المشخصة في الحقيقة ليست من عوارض الشخص ، و إنما عروضا بالقياس  
إلى مرتبة ماهية ذلك الشخص كما مر ، فكل مدرك بإدراك حسي إنما يدرك وجوده  
في جهة معينة وعلى وضع معين ، لأن الحواس يدرك وجوده فقط ، أو يدرك وجوده  
ويدرك معه بإدراك آخر حته ، و بإدراك آخر قربه و بعده ، لأن هذا شأن العقل وليس  
شأن الحس إلا إدراك أمر ذي جهة في وضع ، لما علمت أن وجود المحسوس ؛ و كونه  
في جهة ؛ و على وضع ؛ شيء واحد بالشخص متعدي في ظرف التحليل العقلي ، فكما  
أن المحسوس شيء واحد فكذلك الإدراك الحسي المتعلق به إدراك واحد هو بعينه  
إدراك بوجوده ، وإدراك بأنه في جهة كذا ، وإدراك بأنه في موضع كذا .

البحث الثالث مما يناسب طريقنا في السمع إن وجود الهواء بين السامع و ذي  
الصوت شرط لتحقيق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف ، لا لأجل أن يحمل الهواء  
كيفية الصوت و يتأدى بها إلى السمع إن التقاء اكتفوا في سماع العلكيات تماس  
الأفلاك بعضها بعضاً ، كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله إلهم يشتون  
للأفلاك أصواتاً عجيبة و نغمات غريبة ، تتحير من سماعها العقل ، و تتعجب منها النفس ،  
و حكى عن فيثاغورث إنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفا جوهر نفسه ،  
وذكاه قلبه نغمات الأفلاك ، و أصوات حركات الكواكب ، ثم رجع إلى استعمال القوى  
الغريبة التي عند سماع السمع والمعدة لم يدرك مدلوله أن يدرك ، لسموع بلاجهة أولاً  
فيكون كلياً والشخصات الجزئية الأخرى أيضاً لم تدرك لعدم مدركيتها لازم عدم مدركية  
الجهة ، لانه إذا لم يدرك الاين والوضع و غيرها التي هي للهواء التي هو موضوع  
الصوت المفروض عدم درك جهته - س و ه .

البدنية ، ورتب عليها الألحان والنغمات وكمّل علم الموسيقى .  
واعلم <sup>(١)</sup> أن اشتغال الأفلاك والكواكب على الطعوم والروائح والأصوات ،  
و جميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيده الأذواق الكشفية ، و البراهين العقلية ،  
والمسايات الوجودية ، و ذلك لأن الوجود مع كمالاته وخيراته إنما يفيض من الأزل  
على الثوابي ، و من الأعالي على الأدنى ، و هكذا إلى أدنى الوجود ، و كل ما يوجد  
من الصفات الكمالية في المخلوقات الأخيرة فهي موجودة في مبادئها القريبة على وجه  
الطيف وأسمى ، و كل ما توسط في الأسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى  
العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الأخرى أن الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها  
الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام و الاستحالة وغير ذلك ، و وجودها في  
الحواس و المدارك النفسانية على نوع آخر أصغر و أطف لصفاء القابل حيث يزول عنها  
كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج ، و لها أيضاً نوع آخر من الوجود في القوة  
العقلية على نوع أشرف أعلى ، و جوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم  
العناصر ، و هي في اللطافة بمنزلة الحواس ، فإن جوهر الحس للطافته يقبل رسوم  
المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض الماوض من بدنه ، و هو الذي يوجد  
فيه جوهر روحاني من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول والأجسام ،  
و العلت لكونه سيطراً متشابه الأجزاء كآله كالروح الحاصل في موضع الخيال مثلاً .

و مما يزيل الاستبعاد في كون عالم الأفلاك مشغلاً على الروائح و النغمات  
إن هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن  
قوا و مشاعرنا ، لما علمت مراراً أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس إلا وجوده  
للجوهر الحس و معلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا . و قد

(١) هذا لبيان لو جردت مقدماته برهانية يقينية لم يجه إلا اشتغال مرتبة من مراتب  
الوجود على ما يشتمل عليه المرتبة التي هي دونها كمراتب العقل والمثال بالنسبة إلى  
مرتبة الحس و أما اشتغال جسم على ما يشتمل عليه جسم آخر من الكمال ملا و ان  
كان أحدهما أرق قواماً و أطف جرماً ، والبيان المسوق لاثبات ذلك غير برهاني  
الشفة - ط م د .



ثبت أن الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم ، فإذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النفقات ، والأصوات ، والروائح ، والشمومات على وجه المشاهدة ، نارة من جهة أمور خارجية معدة لها ، ونارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام ، فإنا قد نشاهد صوراً حجية وأصواتاً عظيمة في النوم لا نشك في وجودها ، فلا استعداد في وجود الطعوم الشمية ، والروائح الطيبة ، والنفقات العجيبة في عالم الأفلاك ، إذ ليست أسباب وجودها منحصرة في هذه الأمور المعتادة .

## فصل (٦)

### في البصر

قد تقدم في علم التصريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب ، وأن الزوج الأول مبدله من نور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بعلمتي الشدي ، وهو صغير مجوف يتبا من النابت عنهما يساراً ، ويتياسر النابت منهما يميناً ، ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ، ثم ينفذ النابت منهما يميناً إلى الحدة اليمنى ، والنابت يساراً إلى الحدة اليسرى ، وقوة الإبصار مودعة في الروح المصوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى .

و اختلفوا في كيفية الإبصار فالطبيعيتون على أنه بانطباع شح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي بعقب السرد والجنمد ، فإنها مثل مرآة فإذا قابلها متلون مضىء انطبع مثل صورته فيها ، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآت ، لا بأن ينفصل من المتلون شيء ويميل إلى العين ، بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المصفى ولما توجه الإبراد عليهم بوجهين :

أحدهما أن المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبهه لانفسه ، ونحن قاطعون بأننا نرى نفس هذا الملون .

و ثانيهما أن شبح الشيء مساو له في المقدار وإلا لم يكن صورة له ومثلاً ،

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليدية . لأنّ لامتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة .

أجابوا عن الأول بأنّه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبعه كان المرئي هو الذي انطبع شبعه لانفس الشيخ ، كما في العلم بالأشياء الخارجية .

وعن الثاني بأنّ شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ؛ غاية الأمر إنما لا تعرف حقيقة إبصار الشيء العظيم وإدراك البعد بينه وبين الراي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية و تأديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين إلى الباصرة .

و الرياضيون على أنّ الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي .

ثم اختلفوا هؤلاء في أنّ ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مستقيمة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة . وقيل : لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذي يلي العين ، و يضطرب طرفه الآخر على المرئي .

وقيل : الشعاع الذي في العين يكتف الهواء بكيفيته و بصير الكل آلة في الإبصار .

و ما نسب إلى الإشراقيين ، و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي أنّه لا شعاع ولا انطباع ؛ وإنما الإبصار بمقابلة المستير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صفيّة ، و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع وقع للنفس علم إشراقي حضوري على المصير فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليلة . فهذه ثلاثة مذاهب في الإبصار .

والحق<sup>(١)</sup> عندنا غير هذات الثلاثة ، وهو أنّ الإبصار بإعناء صورة مماثلة له بقدرته الله

(١) أقول ما اختاره قدمي باب الإبصار من ذهب فعل ورأي جزل مناسب لمقام التعليم والتعلم الا أن ما ذكره شيخ الإشراق قدس أيضاً بـمكان عال ودونته عال ، يشير إلى مقامات منسية للنفس حيث أنه قد صرح بأن النفوس أنوار ساذجة بلا عافية فانها لا تبلغ إلى مقام الا ...

من عالم الملكوت النفساني مجردة عن اطلاع الخارجية ، حاضرة عند النفس المدركة ،  
قائمة به اقيام الفعل بفاعله ، لقيام المقبول بفاعله ؟ .

ثم وتجاوز عنه ! فلاحظ لو جرد ما خلف عندها ، والمباية هي المحدودة بالحد الجامع الباطن ،  
فهي حكاية من حد الوجود لو كان محدوداً ، فطريقة المصنف ناظرة الى اتحاد المدرك  
مع المدرك بالذات ، وطريقة الشيخ الى اتحاده مع المدرك بالعرض الذي في طريقة  
المصنف كلف ، والاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرك بالعرض ،  
اذ الاشياء تحصل بأنفسها في النعم فالمباية في الثنائين واحدة ، والوجود ما به الامتياز  
فيه عين ما به الاشتراك ، مع أن تعدد حقيقة واحدة انما هو بتغلغل غيرها أي شيء كان ،  
والعلم الاشرافي أيضاً يقبل الشدة والضعف ، الا ترى أن علم النفس بذاتها وقواها  
وبدنها كلها اشراق ، اذ الكل حاضر لها من باب حضور الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انكسار  
الشيء من نفسه مع تفاوتها ، بل علمها بذاتها حين نسبت ربه فانساها نفسها حضوري ،  
و حين هرفت نفسها هرفت ربه أيضاً حضوري ، ولكن أين هذا من ذاك ؟ و أين التراب  
ورب الارباب ؟ وكيف لا يدرك الاشياء بالاشرافية ؟ والوجود الصرف الذي هو  
مناط وجود المدرك وكل وجود ما هو فيه لم هو ، كما أن مظهره هو هل هو . وقال في  
الهيئات الاسفار في شرح قوله عليه السلام : **و كمال المعرفة التصديق به** ، وذلك لان من  
هرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذي لا ثم منه الذي يختص اليه المسكنات  
والوجودات الثابته اللوات ، فقد عرف أن لابد أن يكون في الوجود موجود واجب الوجود ،  
والا لم يوجد موجود في العالم أصلاً . و اللازم باطل ، فكذا المزدوم ، فحقيقة الوجود  
اذا هرفت على وجه الكمال وهو أن يكون معلومة بالعلم الحضوري الشهودي ، اذ قد ثبت  
فيما سبق أن الصورة الملية في الوجود لابد وأن يكون نفس حقيقته المعلومة الى آخر ما  
قال . وقد حصر قده العلم الحضوري في موردين ، بل هذا بحسب الجليل من لتظر . و أم  
الارادات فندفعة من الشيخ .

أما الاول فبأن البادى بالنسبة الى البادى غير مادي ، و قد نقله قده عن السيد  
الحقق الداماد قده في مبحث المثل من السرا الاول ، فكذا بالنسبة الى النفس بحسب  
مقامها السرو المعنى .

و أما الثاني فما ذكره الشيخ قده من أن أحدها في عالم المثال . وهو موجه ،  
والمصنف قده لم يذكر وجهاً لقوله لا وجه له .

و أما الثالث فبأن قوله : **والادراك ليس الا حصول صورة الشيء للمدرك** ؛  
وحصول الشيء لا مراً لا بد فيه من خصوصية و حلية منقوض بصورة علم الشيء بنفسه ، حيث  
يقول الجميع فيها باتحاد العالم والمعلوم ، و بصورة اتحاد العالم في العلم بالغير حيث

والبرهان عليه يستفاد مما يرهنا به على اتحاد العقل والمعقول ، فإثباته بعينه جار في جميع الإدراكات الحسية والوهمية .

وقد نسبنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول ، وقلنا : إن الإحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ، وصادفها مع عوارضها المكتسفة ، وكذا الخيال مجرداً عنها مجرداً أكثر ، لما علم من امتناع انتقال المنطبعات ، بل الإدراكات مطلقاً إنما يحصل بأن يفيض عن الواهب صورة أخرى تورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور ، فهي العاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل . وأما وجود <sup>(١)</sup> صورة في مادة فلاحس ولا محسوس إلا أنها من المعدادات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط .

وقد نص على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك .

وأيضاً ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كل منها ما فسد شتى . أما مذهب الانطباع في الجليدية ، ومذهب خروج الشعاع ، فالكذب مشحونة بذكرها يرد على كل منهما .

❦ يقول : هو قده و فرفوربوس و قوم آخرون بذلك فيها ، و وحدة النفس طور آخر من الوحدة .

و أما الرابع بشأن النسبة قد وضع وجهها بما ذكرناه و إنما بسطنا الكلام فيه مع كونه خروجاً من طور هذه التعليلة لكونه قده قد زيف هذا المذهب في كثير من كتبه كالاسفار ، والمرشدة ، وحاشية حكمة الاخراني ، وغيرها و اني قد وجدته خطأ فلم أكتب الحق ، و كشفت عن وجه الاستار ، و أبرزت لك بعض ما فيه من الاسرار بشرط صونه عن الاخبار والله يني ينك - س - و .

(١) لا شك أن الأصول البرهن عليها في أبحاث الناقل و المعقول من العلم الاعلى تسلي أن المدرك صورة مجردة عن المادة ، وأن المدرك لها هي النفس المجردة لكن هذا لا ينفي عن البحث الطبيعي عن الرابطة الموجودة بين القوة الجسدية المنطبعة في البدن و بين المادة الخارجية بما ما تحقق بالحس و التجربة وجود رابطة بين الإدراك و بين البدن و المادة الخارجية ، فالبحث عن الانطباع و خروج الشعاع قد ثبتت مجرد الصورة لمدركة على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر - ط مد .

و أما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضاً أمور :

منها إن البرهان قائم على أن الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلق به الإدراك إلا بالعرض كما مر ذكره سابقاً .

ومنها إن الأحوال يدرك صورته فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجي لزم أن يدرك ما لا وجود له في الخارج ، والقول بأن إحداهما في الخارج و الأخرى في الخيال أو في عالم المثال مما لا وجه له .

ومنها إن الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأي أن تكون مدركة لتلك النفوس كلها ، و الإدراك ليس إلا حصول صورة الشيء للمدرك ، وحصول الشيء لأمر لا بد فيه من خصوصية وعلة ، والعلة بالذات إما هي فاعل ، وغاية ، وصورة ، ومادة ، والشيء لا يكون حاسلاً بالذات إلا لشيء من علته وأسبابه الذاتية ، فلو حصلت وجدت تلك الصورة للنفس لكن النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها ؛ لكنها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ، ولا فاعلة إياها وإلا لزم أكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ، ولا غاية أيضاً إذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة .

ومنها إن تسمية هذه الإضافة من النفس التي بواسطة البدن إلى أمر جسماني ذي وضع بالإضافة النورية بما لا وجه له ؛ إذ الإضافات التي يكون بين الأجسام أو بواسطة الأجسام وما فيها ليست إلا إضافة وضعية لا غير ، كاللحا ذات ، والمجاورة ، والتماس ، والتداخل ، والتباين ، وغير ذلك ، وجميع هذه النسب والأوضاع إضافات مادية ظلمانية ، لما قرر أن النسبة الوضعية من مواقع الإدراك لأنها من لوازم المادية ، ومدار الإدراك على مجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادي ، وأما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده ، فإن الوجود من الظهور ، والفاعل والغاية هما مبدء وجود الشيء ، والمادة والموضوع هما مبدء قرة الشيء وإمكانه ، وقد يكونان مبدء علمه وخفائه لقبولهما ضد ذلك الشيء ، فثبت أن المعنى باسم الإضافة الإشرافية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها ، وهي إنما يتحقق على ما قررناه في الإصدار

بين النفس و الصورة العائنة منه على ذاتها . و كَانَ ما اختارناه كلن منذهب الأوائل ،  
والإسم واقعا عليه فوقع في النقل تعريف لقموس المنذهب وقصور فهم الناقل ، و إذا دل البرهان  
على أن الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس ، و بطل القول بالشعاع ،  
و بانطباع الصورة في البليدية ، و ما يجري مجراها ، ثبت وتحقق ما ادعينا . فلنذكر  
تفاصيل ما يرد على كل من المنهيين الآخرين المشهورين .

## فصل (٧)

فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعفيه بما يرد عليهم و ذكر حجة الثناء

قد تمسكوا بوجوه :

أحدها و هو الممدد أن العين جسم مفيد نوراني ، و كل جسم كذلك إذا قابله  
جسم كثيف ملون انطبع فيه شحمه كالمراة ، أما الكبرى فظاهر ، و أما الصغرى فلما يشاهد  
من النور في الظلمة إذا حكت المختب من النوم عينه ، و كذا عند إمرار اليد على ظهر  
الهرمة السوداء ، ولأن الإنسان إذا نظر إلى شعوائفه قد يرى عليه دائرة من الضياء ، و إذا  
انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زماناً ثم يفقد ذلك لامتلاء العين من النور في  
ذلك الوقت ، و إن غضى إحدى العينين ينسج قصب العين الأخرى ؛ و ما ذلك إلا لأن  
جوهر أنورائياً ملاء ، و لا تملأ انصباب الأرواح النورانية من الشعاع إلى العين لما جعلت  
تقبها الأنوار مجوفتين .

و هذا بعد مماه إنما يدل<sup>(١)</sup> على انطباع الشبح فيه لا كون الأبطاله .

و ثانياً إن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس بأن يأتي صورته إليها لا بأن يخرج

منها شيء إلى المحسوس ، فكنا الأبطاله .

و أحيب بأنه تمثيل بلا جامع .

(١) قد تقدم أن احتصاص الاحصار وكذلك سائر الاحساسات بمعنى حصول الصورة

العلمية بالنفس لا يفتى عن البحث عن كيفية الاحساس البادى بمعنى حصول نتيجة التعامل

البادى بين القوة الجسمية وبين المادة الخارجية ، فما وقع في كلامه رد في رد القول

بالانطباع أو الشعاع من التمسك بأن الإدراك للنفس لا يغير لا يصلح رد الشيء - ط مد .

أقول : في سائر الحواس لا إيمان ولا خروج بل لميضان صورة مناسبة للمحسوس  
متمثلة عند النفس ، فالحاص متحقق ، ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في  
عضو البصر .

و ثالثها إن من نظر إلى الشمس طويلا ثم أعرض عنها تبقى صورتها في  
عينه زماناً .

و دفع <sup>(١)</sup> بأن الصورة في حباله لا في عينه كما إذا غمس العين .

و رابعها إن الشيء بعينه إذا قرب من الراي يرى أكبر مما إذا بعد عنه ، و ما  
ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروطة من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة و قاعدته  
سطح المرئي حتى إنه و مركز زاوية المخروط ، و معلوم أن وترأ بعينه كلما قرب من الزاوية  
كان الساق أقصر و الزاوية أعظم بأكملها بعدد العكس ، و الشرح الذي في الراوية الكبرى  
أعظم من الذي في الصغرى ، و هذا إما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على  
ما هو رأي الانطباع ، لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت .

و أجب بآثالا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك كيف وأصحاب الشعاع أيضاً يشنون سببه .  
على أن استلزام عظم الزاوية عظم المرئي و صغرها صغر محل نظر .

و خامسها إنه لولا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في البللدية لكنت خلفه العين  
على طبقاتها <sup>(٢)</sup> و مطلوباتها و شكل كل واحد منها معطلة ، فإن الفائدة في كون

(١) والصواب كما قال الفاضل القوشجي : أن الصورة في العين المشتركة اذ قرن  
بين حالة المشاهدة و حالة التخييل ، و لا شك أن تلك الحالة حالة المشاهدة - س ر ه .  
(٢) و قد نظم هذه بالترتيب بالفارسية هكذا :

کرد آفریدگار تمالی بفصل خویش      چشت بهفت پرده و سه آب منضم

صلب و مشیه شبکه زجاج انگیز جلید      بس هنکوت و بیض و عنبرن و ملتصم

ولما تكلم قده في بعضها وكان في معرفتها ومعرفة تضدها دلالة على حكمة الله

تمالی و هایت لایاس بشین مالها فتقول الطبقة العلية طبقة مشأها و مبنا أطراف

النشاء لصب النی یلی المصبة البجوة ، وقد بین فی علم التشريع أن فی داخل القحف

غشایین أحدهما غلیظ والاخر رقیق و هما محیطان بالدماغ ، ولما یقال لهما اما الدماغ ،

كما أن فی خارجه غشاء یقال له المشاء البجل للقصف ، والطبقة المشیه طبقة

الجلدية صافية أن يستحيل من الأولين ، و الفائدة في فطرطها<sup>(١)</sup> إنه لو كانت حالمة

تتبع من أطراف ، لشاء الرقيق و من العروق والشرابين ، ولكثرة العروق والشرابين فيها شبهت بالمشية ، أو لا شئالها على الشبكة اشتال الشية على العين ، والشكية طقة منشأها أطراف العصب المجوف ، وهي محتوية على الزجاجية والجلدية من ورائها الى العسكوتية التي بين الجلدية والبيضية احتواء الشبكة على العبد ، ولهذا سميت بها ، وقيل : لاحتياكها بالهروق الكثيرة التي تتعد منها من الشاء الرقيق ، و الرطوبة الزجاجية رطوبة صابة غليظة القوام يضاء تضرب الى قنبل حمرة مثل الزجاج الدائب يشتمل على اسف الاخر من الجلدية الى أعظم دائرة منها لتنفوها ، فان الجلدية رطوبة هي غاية البياض والصفاء والورد ، ولا يسكن استحالة الدم اليها دصة فاحتيج الى متوسط بينها وبين الدم وهو زجاجية ، و صفاء الزجاجية لانها تغلو الصافي ، و صيرتها لانها من جوهر الدم ، و غلظتها لتلاسل و تفرق ، و اما اخرت عن الجلدية لان مددها يأتي من الدماغ بتوسط الشكية موجب أن تتصل بها ، و ليكون الى مدده لفاء أقرب ، والرطوبة الجلدية و تسمى بالبردية أيضا رطوبة شبيهة بالجلد في الجود و الصفا ، وهي أصل أجزاء العين اذ بها يجمع الابصار و لها الرئاسة ، و البوقي خادمة و نافعة و وقاية لها ، و لاشرفيتها جعلت في الوسط وهي مرآة تنطبع فيها مثل الاشياء ، و المنكبوتية طبقة مثل نسيج المنكبوت رقيقة جدا تخشى الظاهر من الجلدية ، و منشأها أطراف الشكية و هي حاجزة بين الجلدية والبيضية ، لان البيضية فضلة غذاء الجلدية ، و ملاقات الفضول على الموام مصررة ، و اما جعلت رقيقة في الغاية لتلا سنج الاضواء و الاشباح من الجلدية . و البيضية رطوبة شبيهة بياض البيض لونا و صفاء و قواما ، و انما جعلت قدام الجلدية لتعجب عنها الاصواء القوية فتقع عليها تدريجا فلا تضرها ، ولتلا يجمعها الهواء بسبب سد هذه الرطوبة تندي هذه الرطوبة لها ، ولتعجز بينها و بين العمية فلا تنادي بصلابة العمية و خشونتها ، و العمية طبقة شديدة الجرم ظاهرها صلب لاتصاله بالقرنية ، و باطنها لين كانه لحم استعجى ذو خمل و خشونة ، و هي وسط طبقة متينة معادية للجلدية بعدد فيها الورد مثل قبة السب عذرة من المنقود ، و لهذا سميت ضنية . و هانتها أن تمسك البيضية من التبدد ، وأن يكون ما ينض الى العين من الفضل يسه ذلك من الوصول الى العتقة ، و لو بها الطيبي عند ارسطو هو الاكمل . .

(١) التعرطع التعر من القليل في قدامها ، و أعلاموحرها ميبيل الى الطول ليسكن

في العصب المجوف - س و ه .



الاستدارة لكات لا تلقى من المحسوس إلا على اليسير ؛ فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه أجزاء كثيرة ، والعينية إنما تحب وسطها لتلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة البليدية ، والقرنية إنما لم يتحب لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء ، ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين .

وأجيب بأن هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لحلقة العين على طبقاتها وأشكالها ورطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع .

و سادسها إن المرورين قد يصرون مورا مخصوصة متميزة وهي غير موجودة في الخارج ، ولا بدلتها من وجود لامتيازها وتعينها ، فهي لا معالجة موجودة في البصر أو في جزء من أجزائه ، وإذا ثبت كيفية الإبصار في بعض المواضع ؛ وأنها بالانطباع ثبت في غيره أيضا لعدم الفرق .

وأجيب<sup>(١)</sup> بأن ذلك يدل على أن الإبصار في هذا النوع بالانطباع ، ولا يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها .

الروح كثفا شديدا ، و جسمهيا مستكرها ، والادرق لنا فيه من البياض يسطر الروح و يخلعه ويريد في مادته فيقوى الصر بذلك ، ويغال : ان اوسطوكان اكمل وجاليوس كان شديد الزدقة . والقرنية طبقة صلبة مشعة مثل القرن الأبيض السرقق بالنعث ، ومنشأها الطبقة الصلبة وهي وقاية لنا تحتها من الطبقات والرطوبات ، ولذلك جعلت حلبة ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفة سلمته الأخرى . وقيل لئلا سميت بالقرنية و جعلت شفافة لتلا يحجب الشماع من النفوذ ، ومنزلتها من البليدية منزلة زجاج القنديل من السراج يمنع الأضواء الخارجية ، ولا يحجب النور عن البروز ، والطبقة الملتهبة حجاب محضروني صلب مشف تعين مشلة بمنزل حركة البقلة يتلى له لعا أبيض دسا لتلين العين و الجفن أيضا ، ولا يجب بكثرة الحركة و ملافاة الهواء ، ومنشأها حد بقراط هو انشاء الصلب الذي موق الصنف . وهد روقس هو انشاء الصلب الداخل وهي تلتنح حول القرنية و لا تعشيبها كما تعش سائر العنبات و لذلك سميت به كل ذلك موضح بها في الطب . س و ه .

(١) الأولى أن يقال : ان تلك الصور في الحس المشترك ، فانه كما ينتفش بالصور من الحواس الظاهرة كذلك ينتفش بها من الباطن كما في النوم و شبهه ، اذ الباع من انتفاشه من الباطن اما اشتغاله بما يورده الحواس وهو يرول بالنوم ، أو بالصفى العطري

أقول : الحق إن هذه العجة قوية على إبطال مذهب الشعاع ، و مذهب <sup>(١)</sup> من يرى أن الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع ، لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده <sup>(٢)</sup> .

و سابعها إن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تحصيله متى شئنا ، وإذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المنخيل فكذلك القوة الباصرة .

و أجب بأنه مجرد تمثيل ثم العارق إنا إنما أثبتنا الأساح الخيالية لأنه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال . وأما الإبصار فلتتحقق المبصر في الخارج لم نحتاج إلى إثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج .

في العواس ، أو بالأحرى بها يوجب الرض فيها كما نقرر في موضعه ، و أما استعمال العقل للمنشئة في مآربه من الأمور النيرة المنصورة و هو يزول في حالة الرض ، و في بعض الأعراف كالبرسام و نحوه يزول الأول أيضاً ، أما لضف الروح البخاري و لك من الإبصار إلى الظاهر ، و أما لقوة تلك الصور الباطنة لانه في الدماغ عند رفع الحاسين كل ما يخترعه المتخيلة في الصور الخيالية يشاعده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانياً ، فان القوى الباطنة كالمرآيا المتماكسة ، و الحس المشترك مع ذلك كمرآة ذات وجهين وجه له إلى الظاهر ، و وجه له إلى الباطن .

ان قلت : ما قل السجيب ان ذلك يدل الخ قد تعرض السبيل لنفيه بقوله : و اذا ثبت كيفية الإبصار الخ .

قلت : ما تعرض لنفيه غير هذا ، فان ذلك هو التفرقة بين الاصحاء وأصحاب البصر ، وهذا هو التفرقة بين الصور الموجودة ، و الصور الغير الموجودة ، على أنه يمكن حل جوابه على أن اثبات كيفية الإبصار في بعض المواضع لا يكفي - س د - .

(١) أقول : لا قوة لها عليه فلان من يقول : ان ثاني ما يراه الاحول أو ما في المرآيا و نحوه ما في عالم المثال يقدر على ان يقول ما يراه المرودون في ذلك لعالم ولهم يحصل إضافة إليه - س د - .

(٢) فانه اذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور في المواد في عالم النفس مع هياتها و أشكالها و أوصافها و جهاتها و قربها و بعدها و غير ذلك بحيث لا شذ عنها شيء . فالحال كونه في المواد الا المادة بعضها وكانت المبصرات بالمرس عامة خارجة عن عالمها كانت صور المرودين في عالم نفوسهم ومن صفعها و مشتاتتها على بهج أوضح وأجلى ، فان الاول فيه خفاء على غير أهله و لا يصدقون به - س د - .

و أما أدلة نفاة الانطباع فالحجة الأولى ما ذكره جالينوس ، وهو الذي عول عليه القوم إن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه ، فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة للنظر لكتاب بصر نصف كرة العالم .

و اعترضوا على هذه الحجة بوجوه :

أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية ، فلم لا يجوز أن يقبل شكله ؟

و ثانيها هب إن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالتحايضة يعلم أن ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران و غيرها من الأشياء .

و ثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرأة من نصف كرة العالم ، فإذا حاز الطباع العظيم في الصغير في المرأة فليجز في البصر .

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية ، فإننا نتخيل بحراً من زبدق ، و جبلاً من ياقوت ، و هذه الصورة لا محالة موحودة لتمييزها و تمييزها و تأثيرها في النفس ، و ليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا ، و كذا الصور التي يشاهدها الممرورون فإنهم قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة فلا بد لها من محل ، فإن كان محلها أمراً جسامياً من بدننا فحينئذ يكون الشيء العظيم منطبعاً في المحل الصغير فليجز في الإبصار مثله ، و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح .

إما أولاً فلا نهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس .  
و إما ثانياً فلا نه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات في النفس مع أن لا مقدار لها ولا حجم أصلاً فلا ن يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب .

و إما ثالثاً فلا نه إذا جار احطباع تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع ،  
و سار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع تراعى آخر

و الجواب أما الأول فهو ركيك جداً لأن الجسم الصغير كونه موافقاً للجسم

الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه في المقدار ، ولاني مقدار الأقسام .

و أما الثاني فالإبصار <sup>(١)</sup> أمر ذهني ليس فيه مقايضة و استدلال .

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في

المطالان ، و سبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم .

و أما الرابع فهذه الصور الخيالية و التي يشاهدها المرورون ليس في محل عندنا

حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءاً جسمانياً أو نفساً بل هي صور معلقة تخيمها النفس

و يحفظها ما دامت مشاهدتها ، و الذي استدقوا عليه ليس إلا أن محل الصور الجزئية

لا يمكن أن يكون هو النفس ، و أن القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة .

و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يعم عليه برهان ولا حجة ،

و قولهم : إن انطباع المقدار العظيم في مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار

العظيم فيما لا مقدار له ، مع أنه مجرد قياس تمثيلي بالأجامع غير وارد هنا إذ قد علمت

أن المقبس عليه أعني النفس ليست محل الصور الخيالية .

ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين قائماً أن يتساوياً أو يتفاضلا ، ومتى تفاضلا

كانت الفضة حارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير .

و أما الشيء الذي لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل هذه الأكثر و لهذا اعترض

صاحب <sup>(٢)</sup> المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو

الهبولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع في

باب الإبصار بأن الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس ، فإذا جاز انطباعها في النفس

فليحز انطباعها في البصر ، فإن انطباع العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من

انطباعه فيما لا مقدار له .

أقول : فرق بين أن يكون الشيء متعيناً في الخارج بأنه لا مقدار له و ذلك كالنقطة

والنفس مطلقاً كالخط و السطح باعتبار ، و بين أن يكون الشيء في نفسه يمكن له أن

(١) مسوع بل التجربات والابحاث الدقيقة دالة على ذلك - ط مد .

(٢) أي للقول و التفصيل اعترض - س و .

- ١٩٠ - الحجة الثانية والثالثة والرابعة على نفي الانطباع والحواس عنها ج ٨

يتقدّر شيء وأن لا يتقدّر؛ بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدراً ولا لا متقدراً بل يقبل كلا من الأمرين من خارج، وذلك كاليولي التي نسبتها إلى جميع المقادير على السواء، وكذا نسبتها في ذاتها لأن يتكتم وأن لا يتكتم على السواء، لأنها مبهمّة الذات غير متحصلة. وذلك بخلاف ما إذا حصل شيء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلاً، أو بأن له مقداراً من جهة كالخط، أو بأن له مقداراً صغيراً كالخرولة، فاستحال للنقطة أن يقبل مقداراً مطلقاً، وللخط أن يقبل مقداراً سطحياً أو جسيماً، وللخرولة أن يقبل مقداراً عظيماً، وليس بمستحيل لليولي أن يقبل المقادير كلها.

الحجة الثانية إنّ الإبصار لو كان بالانطباع لما كنّا نفرّق بين القريب والبعيد، فإنّ المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرسم من شيء بعيد أو شيء قريب، كما أن الجسيمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من مكان قريب، والآخر من مكان بعيد، فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار إنّ أحدهما من مكان قريب، والآخر من مكان بعيد، لكنّ الإحساس بالقرب والبعد حاصل فيبطل الانطباع. والجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صحّ منه أن يدرّكها.

الحجة الثالثة إنّ الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوّنة وجب<sup>(١)</sup> أن لا يتشبع بالأشكال والألوان كالهواء، وإن كانت ملوّنة لزم محالان:

أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي.  
وثانيهما أن لا يتأدّى الشكل واللون الحاصل في سطحه إلى ماورائها من ملتقى العصبين، كما في الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل وصوره، فإنه لم يتأدّى إلى ماورائه.

الحجة الرابعة إنّ المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحسّ تلك

(١) فيه أنه متقوّن بالماء الصافي والبلور ومعوماً فإنها غير متلوّنة مع أنها مشبع بها، والحل أن الجليدية وإن لم تكن متلوّنة لكن لها قوام كالماء لا كالهواء وكل ماله قوام وميز متلون متشبع. فها سيقول: إن هاتين الحجتين قويتان بالغ غير موجه إلا في الأخيرة - س ر هـ.

الصورة منطبعة فيها ، كما أن الخصرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن نحركها ، ولكننا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ، ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات ، وحيث اختلفت فعلنا أن الصورة غير منطبعة فيها .

أقول : هاتان <sup>(١)</sup> الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ، ونحن لا نقول به بل بأن الصورة ممثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول كما مر .  
الحجة الخامسة زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من المبرر شبح إلى الجليدية لكان قد نفس المبرر أراض على طول الزمان . وهذا في غاية السقوط ، لأن أسباب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبرر إلى البصر ، بل بأن مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدء صورة مساوية لصورة المرئي ، فذلك الصورة العارضة هي الأبصار .

الحجة السادسة إن الناعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب ، فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلها في الهول المتوسط ، وليس كذلك بهادة الحس .

و جوابه <sup>(٢)</sup> إن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعداً لقبول الفعل كالبيد ، وليس في الهول استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي .

## فصل (٨)

### لها قاله أصحاب الشافعي :

واعلم أن علم المناظر والمرايا فنٌ عليحدة اعتنى به كثير من المحققين ، و بنوا

(١) الحجة الاولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصر بأي وجه ورد باقياً على خصوصه ، ولا طريق للمستدل الى اثباته ، والحجة الثانية فيها أن لدى براه الناظر في جليدية ناظر آخر شيء غير الصورة البصرية التي يتحقق بها الابصار و قد منع ذلك - ط مد .

(٢) أي لا نسلم أولاً أن الجسماني لا يعمل في البعيد الا بعد فعله في القريب فلان الشمس تعمل الضوء و الحراهما و لا تعملها في القريب منها - س و .

الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس والقمر و سائر الأجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النيرة وقاعدته عند ما يقابله ، فهذا مما يستدعي الظن بأن الرؤية بخروج الشعاع من البصر ، ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع . ولكننا قد أقننا البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المخارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ، ومع ذلك لا بد في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ، ومقابلة النقطة مع الجسم بوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط ، (١-٢) ونحن لا نشكر أيضاً تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته ، لكن نقول : لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس ، وجميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير منافي لما ذهبنا إليه وإن وافق رأيهم أيضاً ، فإن الموازنة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد .

كقولهم : إن الشيء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب ، لأن المخروط يستدق فيضيّق زواياه التي عند الباصرة ؛ و يضيّق (٣) لذلك الدائرة التي عند البصر ، وكلما ازداد

(١) ولكن كل ذلك له مدخل عنده قدمه بحوالا اعداد - سر د .

(٢) هذه هي النصفة التي لامرية فيها ، لكن كان عليه ره أن يسلم مثله لأصحاب الانطباع أيضاً لعدم مراعاة قولهم قوله بإدراك البصر حقيقة - ط مد .

(٣) ان قلت : الزوايا والدائرة تصيقلان لكن المرئي لا ينمّج ولا يسطوى فليصل قاعدة الشعاع يعني المرئي و ليصير ذلك البصر و خص بصر كله ولكن صغيراً .

قلت على القول بالشعاع موضع الابصار قاعدة المخروط ، هي البعد تلك القاعدة كمرآة صغيرة و المرآة الصغيرة يترأى فيها المرئي بشكله ولكن صغيراً ، كما أن سبب البصر على القول بالانطباع ان صورة المرئي تنقطع في جزء من الجليدية بحيث يحدث فيه داوية مخروط متوهم لا تحقق له ، رأسه مركز الجليدية و قاعدته سطح المرئي ، و تلك الزاوية تنحصر كلها بعد المرئي ، و تنحصر بجزءها الجزئي الذي وضع فيها من الجليدية ، ولا شك أن المنقطع من الأصغر أصغر ، عند هم موضع الاصاار داوية ذلك المخروط المتوهم . وأما عدم وضوح المرئي البعيد على القول بالشعاع فليخفف الشعاع لتعاقبه كيماً أي شدة و ضعفاً بحسب القرب والبعد من رأس المخروط و قاعدته - سر د .

الشيء بعداً ازدادت الزوايا ضيقاً ، و الدائرة صغراً إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار .

و كقولهم : يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء ، لأن الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة ، و أما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم ، لأن<sup>(١)</sup> الزاوية التي يارزائه في الجليدية بحالها في العظم ، و عظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فيعظمه<sup>(٢)</sup> ينفذ مستقيماً ، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً و منقطعاً معاً من غير تمايز ، و ذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء . و أما إذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين .

و كقولهم : إذا غطينا<sup>(٣)</sup> إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قريناً ، لأن الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة ، و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئي ، فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين . و هكذا في الأحوال ، و إذا وضعنا<sup>(٤)</sup> السبابة و الوسطى على العين مع اختلاف في الوضع و نظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتين الدقيقتين

(١) أي لا كما في الهواء إذ لا تبقى بحالها في العظم كما ذكر ، و ان المعروط يستدق كلها بعد المرئي ، و أما هاهنا فتراكم الشعاع لعظم الزوايا والدائرة فتكون الدائرة كمرآة كبيرة فيكون المرئي كبيراً - س د هـ .

(٢) ان قلت : الشعاع و الماء كلاهما بسيط و أجزائهما متشابهة فلو عدت بالاستقامة أو بالانطفاف لا تفتت الكل فيهما .

قلت : سيأتي ان قوة الشعاع في السهم فاداً تختلف بالقوة و الصف جار ختلافه في الاستقامة و الانطفاف - س د هـ .

(٣) أي فتحناها بعد الفسخ في أول الفتح بعد الفسخ نرى القمر أو غيره أي شيء كل شيئ كانه بفصل أحدهما عن الآخر في العبارة قصود كما ترى - س د هـ .

(٤) من أحدهما على العين مع اختلاف في الوضع أي وضع العين لا وضعها ، فالمراد ما لوضع الوضع المقول المصطلح أي نصع الاصع بحيث يعود جلد العين و يخرج الحدة بخالف وضع العين الصناعي وضعه الطبيعي - س د هـ .



المتعاضدين للبصر مع اختلافهما في القرب و البعد ترى الأخرى اثنين .

و كقولهم : إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإننا نرى في الماء قمراً بالشعاع النافذ فيه ، و في السماء قمراً بالشعاع المنعكس من سطح الماء .

هكذا نقل بعض العلماء عنهم . وفيما لا ينفي <sup>(١)</sup> من النظر و الأولى أن نرى قمراً في السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة ، و نرى قمراً في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء . ثم هاهنا شيء آخر و هو أننا قد نرى في الماء المقصود في اللون ثلاثة أقمار أحدها في السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيماً بلا واسطة ، و الثاني و الثالث في الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر ، و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعّر إلى القمر ، و من هذا القليل رؤية الشيء اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا و بينه ، إحداهما بالاستقامة ، و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصرة إلى سطح الجسم العقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك العقيل كوضع الباصرة منه .

و كقولهم : إن السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوساً إن الشعاع إذا وقع على سطح الماء منعكس منه إلى رأس الشجرة من موضع أقرب إلى الراي ، و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها ، و النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ، فيرى رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكونه أبعد منه ، و باقي أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكساً ، و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق في علم المناظر .

(١) أقول : لا غبار عليه غاية ان المتعلق أعني قولنا في أسماء غير مذكور

في الفقرة الأولى ، و أما في الثانية فلم يقولوا نرى قمراً في الماء بل قالوا في السماء لان منهم لم يسموا في السرائي بل منهم انعكاس الشعاع من المرآة إلى السرائي بحيث يحدث الزاوية هناك ، ماذا وقع في مقابلة السرائي جسم صلب منعكس شعاع صرته من إلى نفس ذلك السرائي فيرى نفسه على رأيهم لا صورته و شبهه لكن لا شعوره بالانعكاس فيقولون انه يراه بالاستقامة - س ر ه .

(٢) كذا .

## فصل (٩)

في سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين اصحاب الشماع و اصحاب  
الانطباع في سبب الحول

فرحم أصحاب الانطباع إن شبح المبصر أول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية ،  
و الإبصار ليس عندها و إلا لكان الواحد <sup>(١)</sup> يرى الاثنين ، كما إذا لمس شيء باليدين  
كان لمس ، و لكن كما أن الصورة الخارجية يستند منها في الوهم مخروط يستند إلى  
أن يقع زاويته ورآء سطح الجليدية ، كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة  
الروح الماصوب في العصيتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط ، فيلتقي المخروطان  
و يتقاطعان هناك ، و ورآء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد منهما صورة شبحية واحدة  
عند الروح الحامل للقوة الباصرة ، فإن لم يتأد <sup>(٢)</sup> الشبحان إلى موضع واحد بل  
ينتهي كل شبح عند جره آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كل شبح ينفذ  
عن الجليدية صورة أخرى عليه ف يرى الشيء الواحد شيئين .

و قال أصحاب الشماع : هذا المنظر فاسد ، لأننا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى  
الشيء نظر الأول نراه أيضاً إثنين كما يراه الأول ، و نحن نعلم أن عند تكلفنا  
الحول لا يسمان تركيب العصيتين في داخل الدماغ ، فإن التقائهما ليس على وجه يبطل  
و يعود متى شئنا . و أيضاً لو كان في مقابلنا شيان أحدهما قريب ، و الآخر بعيد على  
سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ، ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا  
البصر عليه كأننا ننظر إلى غيره ، و إذا نراه واحداً ، و نرى الأبعد في هذه الحالة شيئين  
ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك ، فلو كان السبب في الحول

(١) كذا قال كثير من العلماء ، و به انه لو كان كذلك لسمع الصوت الواحد  
صوتين لكان الصاخين و عدم التادية إلى مد - س - ر .

(٢) هذا و كذا السبب الذي سيتقله من أصحاب الشماع يتم لو ثبت انه  
لا يرى الأول الذي هو ذو العين الواحدة الشيء الواحدتين ولم أحققه - س - ر .

ما ذكره من انحراف العصبتين لما تصور أن يرى في حالة واحدة أحد الشئين واحداً والآخر اثنين ، فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع . بل السبب <sup>(١)</sup> فيه إن النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي . ثم إن قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط ، وسميته خط الشعاع ؛ وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك ، وجمع البصر على الشيء يوجب إيقاع سهمي المخروط عليه ، فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه ، وفي تلك الحالة يقع على الشيء الأبعد من كل مخروط طرفه الوجيه دون السهم ، ودون طرفه الأيسر ، والمراد بالطرف الأيسر ما يلي المخروط الآخر ، وبالوجيه ما يقابله ، فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً ، والأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما في الأقرب إلى جنبه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر ، وما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن . وأما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه في موضع واحد ، وعلى الأقرب في موضعين ، وعلى جنبه ، لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن ، والخارج من اليسرى على جنبه الأيسر ، فيرى الأبعد شيئاً واحداً ، والأقرب اثنين ، وهكذا حال الأحوال فإن سهمي مخروط عينية لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة ، أو يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول إلى المرئي ، وإنهم أبدأ يرون الأشياء بطرف المخروط لا يوقع السهم عليها إلا أن يتكلموا التقائهما على شيء واحد لو أمكن وحينئذ يرويه واحداً كما هو .

واعلم <sup>(٢)</sup> أن أصحاب انطباع الأشباح ، ذكروا أسباباً أخرى للحول :

(١) درس حسن يوجه به الرؤية البصرية توجيهاً حساً غير أنه غير متعين لهم أن يمرض مكان خروج الشعاع من البصر إلى البصر دخول شعاع من نحو البصر إلى البصر من الوضع الذي عرضوه في كلامهم . ط مد .

(٢) هذان الوجهان ضيقان أما أولاً فلأنه إذا تكلفنا الحول أو كان في مقابلنا حشبان قريب وبعيد وجميعا ننظر على أحدهما على ما مر لزم أن يكون الروح المصوب متحركاً وساكناً في حالة واحدة على جميع النظر المذكور ،

منها حركة الروح الباصرة يُعَمَّنة ويُسَمَّرة فيرسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين ، وهو مثل الشبح المرسم في الماء الساكن مرة ، وفي الماء المتحرك مراراً كثيرة .

ومنها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبين إلى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى حس المشترك ، وأخرى إلى ملقي العصبين ، فيتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ، ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل في كل واحد منهما صورة أخرى مرئية ، والفرق بين هذا السبب والذي قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة .

## فصل (١٠)

### في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم الشفاف

واعلم أن الحقبة على ذلك أن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام في شيء و تأثيرها عنه لا يكون إلا بمشاركه الوضع ، ومنشأ ذلك إن التأثير والتأثر لا يكون إلا بين شئين بينهما علاقة علوية ومملولية ، وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة أو موضوع أو بدن ، لأنها إما علّة ذاته أو علّة شخصه أو كماله ومتحققة بالعرض<sup>(١)</sup>

وفي حالتين على تكلف الحول . وأما ثانياً فلاته يلزم أن يرى أكثر من الاثنين كشبح السراج المرسم في الماء المتوج - س د - .

(١) المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالتبع ماسة والا فلا يتعلق بالعرض هو التحقق الجارى ، ولا يدخل ذلك في البراهين . هذا ومع ذلك فالبيان ليس يبدأ برهانياً ، ولوصح البيان كانت نتيجة أنه لا بد في التأثير الجسماني من كونه في الخارج عن الجسم المؤثر وهو مع ذلك متنوع لظهور تأثير الصور في موادها وأجسامها . وأما كون الجسم المتأثر ذا فصل واستناد من الجسم المؤثر فلم يبين بعد . وأما قوله ، وأما إذا كان الجسنان متجاورين متصلين فكأنهما كانا جسماً واحداً المخ من المعلوم أن المقدمة المشتلة على التشبيه شعرية لا برهانية ، فالمصحح أن تبني المسألة على التجارب دون البيان العقلي المعنى - ط مد .

بينها وبين ماله نسبة وضعية إلى ذلك المتعلق به ، فإن العلاقة الوضعية في الأجسام بمنزلة العلاقة العلية في العقليات ؛ إذ الوضع<sup>(١)</sup> هو بينه نحو وجود الجسم<sup>(٢)</sup> وتخصسه ،

(١) وذلك لأن البقادر الذي يعد مادة الجسم الطبيعي لقبول القسمة العلية و يقبل بلذاته القسمة الوهمية من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للجسم الطبيعي ، ومن عوارض السمية له لا من عوارض الوجود كما صرح به مراراً ، فتلك الحياة العاصلة بالنسبتين للأجزاء العاصلة في قوام وجود الجسم داخلة في نحو وجوده وبها هويته . و اعلم أن الوضع قد يطلق ويراد به كون الشيء مجاوراً أو معاً ذياً أو نحوها لشيء ، وهذا بالحقيقة نوع من مقولة الاختلاف ، و يطلق ويراد به الحياة العاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض في الجهات ، و سبب نسبتها إلى الخارج ، وهذا هو المقولة كالقيام فاته حياة حاصلة للقائم بكله بسبب الوضع الإضافي والمجاورة المضمومة للأجزاء ، ونسبتها إلى الخارج بحيث لو حيت نسبة الأجزاء بحالها و زالت النسبة بينها وبين الخارج لم يكن ذلك الوضع . إذا تفرّد هذا فنقول : الوضع الذي يقال إن تأثير القوى بشاركته ، و عبر عنه بالعلاقة الوضعية هو المعنى الإضافي كالمجاورة والمعاذاة ونحوها ، والذي هو بينه نحو وجود الجسم وتخصسه لمسلم أنها هو معنى المقولة ، إذ لو لم يكن إمامة تشخص الجسم إلا الحياة المضمومة لأجزائه لاشك أنها أدخل في ذلك ، ولأدخل للإضافة إلى الخارج في قوام وجود الشيء و تخصسه ، لأن مفهوم الشيء ثابت له و لو قطع النظر عن جميع ماعداه . والجواب إن المراد بالوضع في قوام تأثير الجسماني بشاركة الوضع هو المقولة المضمومة لا الإضافة ، فأنها أمر اعتباري لا منطقي لهي التأثير ، وإن أردت أحياناً بالاضافة كما يقال تأثير الجسماني بشاركة الوضع و المعاذاة فالمراد بها أيضاً تلك الحياة البسيطة اللازمة للنسبتين ، لا أن نفس تلك النسبة إلى الخارج منطوية ، وذلك كما إذا قلنا لمشي إلا بشرط في ضمن الإنسان الحكم الفلاني لا يلزم أن يكون ذلك الحكم له مأخوذاً بشرط لا ، على أنه يتقدير أن يكون المراد به الإضافة المضمومة يتم التقريب أيضاً ، لأن مراده أنه يعلن سبب المنطوية بأن الإيجاد لما كان متفرعاً على الوجود و كان وجود الجسم متقوماً بالحياة اللازمة للنسبة إلى الخارج كان إيجاده أيضاً مفروضاً مضافة مضمومة إلى الخارج كالمجاورة و نحوها ، فتقوم إيجاده الجسماني بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلك الوضع - س د هـ .

(٢) كأن المراد بكون الوضع نحو وجود الجسم كونه جهة من جهات تميزه ، كما أنهم يقولون إن الجسم التاملي هو تميز الجسم الطبيعي هذا ، وهذا المعنى هـ

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسماً واحداً ، فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسري ذلك التأثير إلى الآخر كما تستسخن بعض جسم بالآخر ، فإنه يستسخن بعضه الآخر أيضاً بذلك التسخين . و كما استضاء سطح بضوء البصر يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير . وإنما قيدنا التأثير بالخارجي لأن التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء .

فإذا تقرر هذا<sup>(١)</sup> فنقول : إن الإحساس كالإبصار وغيره هو عبارة عن تأثير القوى العالسة من المؤثر الجسماني و هو الأمر المحسوس الخارجي ، فلا بد هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة العالسة وذلك الأمر المحسوس ، و تلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المعازاة من غير توسط جسم مادي بينهما ، إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضماً ، ولا نسبة بينهما طبعاً ، بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسّي ، فلا بد من وجود جسم واصل بينهما ، و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الشئخ فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر ؟ أو لرباط النير بالمستبصر ؟ فإن الرابط بين الشئخين لابد وأن يكون من قبلهما . لا أن يكون منافياً لفعليهما ، فإن ذلك لابد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النير إلى المستبصر أو من البصر إلى<sup>(٢)</sup> المبصر ، أو تأدية الشئخ من المبصر إلى البصر .

✽ يتضح موبد اتضاح على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر كما يظهر من بعض كلماته رحمه الله ط م .

(١) لا يقال : هذا يقتضي أن يتحقق الإبصار إذا قرب الرمي من البصر قريباً مفرطاً لكمال الاتصال حيثئذ ، فإنه حاجة إلى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فإنه حاصل بهونه . لانا نقول : لكل تأثير خاص مشروط بوضع خاص و اتصال مخصوص ، فالوضع الخاص أن لا يكون قريباً مفرطاً ، ولا بعداً مفرطاً ، و الاتصال المخصوص أن يكون بتوسط الشفاف م م م .

(٢) الترتيد لتطبيق على المثلث الثلاثة في الإبصار ، فالاول ناظر إلى منبه أصحاب الشماع ، و الثاني إلى منبه شئخ الاشراف ، و الثالث إلى منبه الانطباع م م م .

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال : المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاصاً صرفاً لكن الإيجار أكمل حتى كان يمكن إيجارنا النملة على السماء ، لا بما ذكره في جوابه بأن هذا باطل فليس إذاً أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإيجار لزم أن يكون صعبه يترك أيضاً في ذلك ، فإن الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم ؛ لأن اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى في ذلك ، وكانت الرقة على هذا التقدير طريقاً إلى العدم . بل فساد له لو لم يكن بين الرائي والمرئي أمر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال .

فإن قلت : إن الشيخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج إلى ملاقات الفاعل والمنفعل ، فلو قدرنا الخلاه بين العاين والمحسوس فأى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في العاين ؟ بل الخلاه محال في نفسه والملا، واجب .

قلنا : قد مر سابقاً إن ملاقاتهما وإن لم يكن واجباً لكن يجب مع ذلك إما الملاقات ، وإما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التأثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد ، فلو فرض أن ليس بين النار والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين وتسخن لعدم الراهلة ؟ وكذا لو لم يكن بين الشمس والأرض جسم متوسط ، لم يقبل الأرض وضاً ولا سخونة ؟

## فصل (١١)

### في انحصار الحواس في هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسة خامسة غير هذه الخمس . والعكماء أنكروا ذلك واحتجوا عليه كما بينه الشيخ في بعض كتبه من أن الطبيعة <sup>(١)</sup> لا ينتقل

(١) الحجة لأرب في استقامة تأليفها إلا أن في مقدماتها ما هو أصل موضوع ، وهو أن الإنسان أكمل الحيوانات أعني المركبات المنصرفة الحسية ، ولأنه في تمام الحجة من بيان هذه المقام ، وتوضيح ذلك أن الأهل من الحكماء السالين بنوا على

ج ٨ انحصر الحواس في الخمس وعدم وجود حاسة سادسة غيرها ٢٠١٤

من نوع أنقص إلى نوع أتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص . فهكذا الطبيعة لم يستقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما في تلك المراتبة ، فلو كان في الإمكان حس<sup>(١٢)</sup> آخر لكان حاصلًا للحيوان ، فلما لم يكن حاصلًا في الإنسان الذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لاحتاسة في الوجود غير هذه .

## فصل (١٢)

### في المجموعات المشتركة بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسة ، وغيرها

١٢ ، لكلام في ترتيب الخلقة على ما تعطيه الفنون الطبيعية الساخنة و فن الحياة وأمثالها ، والذي تعطيه هو أن المركبات النصرية العبة منحصرة في أنواع الحيوان التي تعيش على بسيط المركز و هو الأرض ، و الأنواع الحيوانية التي أمثالها بالاستقرار ، و حصلنا مالها من آثار الحياة بالحس والتجربة أكلها النوع الانساني المجهز بالتفكر و المكرم مع ما عنده من أنواع السموات الحيوانية ، و يستنتج من ذلك ان الانسان أكمل ما وجدناه من الأنواع الحيوانية وجوداً لظهور باقي مقدمات البيان واستقامتها ، نعم ، أين لو وجدنا نوعاً من سمور خاص في شيء من الحيوان أن نحصل شيئاً يأنه و يماثله في الانسان كما هو كذلك و أما بناءً على الفرضيات العلمية الحديثة التي ترى جواز كينونية المركب الحيوي في غير هذه الارض المسكونة لنا فمن السهول اثبات أصلية الانسان من كل حيوان مفروض غيره ، بل لابد من اقامة البرهان على امتناع وجود نوع حيواني أكمل و أشرف وجوداً من الانسان ، و ما أصعب بالظفر الى الاصول الدائرة المعروفة في الفلسفة طمه .

(١) لا ينفى انه غير تام على المشهور من عدم استلزام الامكان الذاتي الامكان الوقوعي ، نعم يتم على ما هو الحق من أن كل ماله امكان ذاتي فهو واقع في عالم العقل ، ادبكني هناك مجرد الامكان الذاتي ولا يحتاج الى استمداد مادة ، و العقل لا محالة ضال فيبدونه الا أن يجعل الامكان في كلام الجهور على الوقوعي فتأمل .



محسوسة بالعرض ، فليس للمحسوس محسوس<sup>(١)</sup> مشترك بالذات . وليس كذلك<sup>(٢)</sup> لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحسية ، والمحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك ؛ فليس هو محسوساً بالحقيقة ، ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة ، مثل إحساسنا أنها زيد فإن المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس ، وأما كونه أباً فليس بمحسوس ألبتة ، إذ ليس منه في غسنا رسم و خيال وشع بوجه من الوجوه ؛ بل العقل يدرك بمقايسته إلى إنبه إضافة الأوبة . وهذا بخلاف المقدار ، والعدد ، والوضع ، والحركة ، والسكون ، والقرب ، والبعد ، واللماسة ، والمباينة ، فإنها وإن كانت غير محسوسة بالمرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الإبصار ، والحرارة والرطوبة في اللمس ، وغيرهاني غيرهما ، والشئ ما الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً ، بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض ، لاما لا واسطة له في الثبوت ؛ كما حقق ذلك في بيان المولس الذاتية في علم الميزان .

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أولاً يحصل ، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض ، وإن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

(١) بل محسوس مشترك بالعرض اذ على هذا المحسوس بالذات منحصر في الكيفيات المحسوسة الغضة ، فلم يكن الكم والوضع وغيرهما من الامور المحسوسة بالذات المشتركة بل من المحسوسة بالعرض والجزاء ، لكن يقول عنه ليس كذلك لانه يحصل منها أثر في الحس بل يحضر في نفسها له ، والمحسوسة وصف لها يقال أنها لا يقال مطلقاً ، فلا معنى لوصفها محسوسة بالعرض مشتركة بل هي محسوسة بالذات بهذا المعنى مشتركة ، وإن اختلفت في كونها محسوسة الى الواسطة في الثبوت كحركة اليد ، فإنها واسطة في الثبوت لحركة الخطاف لكن لا يحتاج الى الواسطة في العروض مثل حركة السفينة لحركة جالسها .

(٢) الكلام لا يخلو عن تشويش وتسامح ، ومصلحه ان لكل حاسة محسوساً لا يشاركها فيه غيرها . وأما المشتركان التي يشترك فيها أريد من حاسة واحدة كاليد والشكل ونحوها فإنها يدرك بضرب من الفكر - طمد .

الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف ، فالأول هو المحسوس الثاني ، والثاني هو المحسوس الأول .

أقول : هذا بحسب جليل النظر ، وأما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس ، لا الأمر الخارجي المطابق لها ؛

وإذا عرفت ذلك فنقول : إن البصر يحس بالمعظم ، والعديد ، والشكل ، والوضع ، والحركة ، والسكون ، توسط اللون .

و قال قوم : إن الحركة غير محسومة ، وإن السكون غير محسوس .

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وإن كانت في غاية السرعة .

وعلى الثاني بأن السكون أمر عديم فكيف يحس به ؟ .

واعلم أن معنى كون الحركة والسكون محسوسين أن العقل بإحاطة الحس يدركهما ، فإن الحس يدرك الجسم تارة قريباً من شيء وتارة بعيداً ، وهكذا على التدرج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل ، وأما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبي إضافي . وكذا الحس يدرك جسماً واقعاً في مكانه غير زائل ، فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم الانتقال ، وليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله وزواله عن المكان الأول ؛ لأن الأول إضافي ، والثاني عديم ، وشيء من الأمور الإضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ، ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حركته باختلاف أوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يحس بالحركة فيحسبه أن يكون إدراك الحركة والسكون أمراً ذهنيّاً بحركة الحس كالبصر ،

وأما ألمس فيدرك أيضاً جميع الأمور المعدودة <sup>(١)</sup> بتوسط إدراك الصلابة واللين ،

(١) ومن لم يشركت لكل الجهة حتى التوق إذا وصل إليه طعم من جهة لخارج أو من جهة العنقوم فيفرق بينها ، وأما العظم القدارى حتى غير البصر واللمس إدراكه بالعرض مشكل - س - و .

والحر ، والبرد ، ونحوها ، وكذا الذوق يدرك الطعم ، وبتوسط الطعم يدرك بالمعظم بأن يدرك طعماً كثيراً ، ويدرك بالعدد بأن يجد طعوماً مختلفة ، فأما إدراكه <sup>(١)</sup> للحركة والسكون ضعيف جداً بل لا يكون إلا بالاستعانة باللمس .

وأما الشم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا العدد بإعانة من العقل ، وهو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت عانياً .

وأما السمع فإنه لا يدرك المعظم ولكنه يدل العقل بشركته بأن الأصوات القوية لا يحصل في غالب الأمر إلا من الجسم العظيم . وبالجمله فأدراك البصر لهذه الأشياء المحدودة أقوى ، وإن كان إدراكه أيضاً بإعانة من العقل . وإن سئلت الحق فاعلم أن لا شيء من الإدراك الحسي إلا وقوله بالإدراك الخيالي ، ولا شيء من التخيل إلا وقوامه بالعقل ، كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجوداً ، ولا أمكن وجوده منعاناً عن العقل ، وليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كآلات الصناعات بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدم والمنعت وجود ، وإن فرض عدم النجم ، ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان ، وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان . وكذا لا يتصور للنفس وجود إلا بالعقل ، ولا للعقل وجود إلا بالباري جل ذكره . وقد أجبر الكلام إلى هذا المطلب وليس هاهنا محل تخفيفه وكأنه قد مرّت الإشارة إليه سابقاً ، فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال في المحسوسات ، فكأن محسوس فهو مقول بمعنى إنه مدرك للعقل بالحقيقة ، لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس قسماً للمقول أهني إدراك المجردات الكلية هذا .

وربما توهّم بعض الناس إنه لابد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المحدودة ، وهذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركة التي يدرك بكل واحد من هذه الخمسة ، فهي غير محتاجة إلى حس سادس ، بل لو كان في الوجود حس آخر كان معطلاً من جهة أن الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور ، والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود .

(١) أي الابنية و أما الكيفية فتقوية كما لا يضي - س د ه .

## الباب الخامس

من علم النفس في الإدراكات الباطنة وفيه فصول :

### فصل (١)

في الحس المشترك و يسمى لبطاسيا أى لوح النفس

و هي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور<sup>(١)</sup> . و عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلها ، والحواس بالنسبة إليها كالحواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك . واحتجوا على إثباتها بحجج ثلاث ؛ إحداهما إنا نحكم بأن هذا الأيض حلو أو ليس هذا ذاك ، والقاضي على الشئيين يجب أن يحصره المنفي<sup>(٢)</sup> عليهما ، وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل قط بلا توسط حاسة ، إما أولا فلائ إدراكه للمحسوسات لا يكون

(١) ولذا أشكل عليهم الماد الصلاني ، و وقع بعضهم في القول بالتناسخ .  
و أما عند المنصف قدمه فالعقل المقدم من الدماغ مظهره لا محله كما قال : قوة خافية أى هي من صفح النفس لا البدن ، وقال : استعداد حصولها أي لا أن نفس حصولها فيه ، كما أن النفس استعداد حصولها في البدن لا أن حصولها فيه . - س ر -

(٢) افترض عليه بان الحاكم لا بد أن يحضره الطرفان والسبب وهي أمر معنوي مدرك للوهم فلا يثبت بهذه الحجة الحس المشترك

والجواب ان النسبة في الصور صورية كما أنها في المعاني معنوية ، ففوقية الساء على الأرض وصحة ، وفوقية المعنى على القوى معنوية ، والاولى دركها وظيفة الحس المشترك ، والثانية دركها وظيفة الوهم ان كانت جزئية - س ر -

إلا بآلة جزئية . وإما ثانياً فلأن هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها ، إذ لو لا ذلك لتعدت عليها الحياة ، ولو لم يكن الشم والشكل دالا لها على الصورة المطلوبة لم تطلبها أو على الصورة المهرب عنها لم تهرب عنها . فظهر أن للمحسوسات الظاهرة اجتماعاً في قوة جزئية إدراكية ، وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك .

وهذه الحجة <sup>(١)</sup> لا يخلو من ضعف إذا العقل في الإنسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها ، وهو العاقل على مدركاتها والمستعمل للجميع ، فيكفي للحكم بأن هذا الأيض هذا الحلو إذا أبصر يبيض السكر ببصره ، وأدرك حلوه بذوقه .

وأيضاً إذا قلنا الإنسان <sup>(٢)</sup> الكلي ثم شاهدنا شخصاً معيناً منه حكمنا بأن هذا (١) أقول بل هي قوة عقلية .

بيانها أنه كما أن الهولي والصورة اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسماً بل اللتان تؤدي تركيبهما إلى الوحدة وصارتا نوعاً واحداً آخرته وهو الجسم ، كذلك البصر الذي في البصر ، والحلاوة التي في الذوق ليسا مناط الحكم بأن هذا السكر هذا الحلو ، وكذا نفس تركيبها الحقيقي فانه عمل التصرف التي شأنها العمل لا الإدراك ، فان عملها كانضمام شيء إلى شيء بطول الطبيعة كأن نضم شيئاً إلى شيء بعشبة حيث لا شعور للعشبة بالانضمام الذي هو عملها بل الحكم إدراك التركيب والانضمام الحقيقي فانه تصديق ، والتصديق قسم من العلم ، ولذا يقال : انه إدراك ان النسبة وافقة أو ليست بوافقة ، فهذا الحكم الجزئي أهني إدراك هذه الهيئة التركيبية من الحس المشترك وليس من العقل لانه لا يدرك الجزئي ولا يحكم حكماً جزئياً في مقامه العالي ، وان قلنا يدركه للجزيئات كما هو الحق فابا هو في مقامه النازل أهني مقام الحواس والعقل النازل العاقل حكماً جزئياً هو الحس المشترك ، ولو أدرك الجزئيات المحسوسة في مقامه العالي فأية حاجة إلى اثبات الحواس - س - ر .

(٢) أقول : هذا ليس تركيباً حقيقياً واتحاداً واقعياً بل هي وحدة حقيقية ولا يحتاج إلى قوة طبيعة بل المعنى بالحكم والاتحاد هنا أن زبداً مثلاً رقيقة الإنسان ، والإنسان حقيقة ، فربما أدى معهود ، والطبيعة المرسلات الإنسانية مجردة فكيف يكون هو هي ، كما اذا كانا جزئيين أو كليين الآمن باب منغية الرقيقة مع الحقيقة ، فكيف لا يحصل من مادي مجرد نوع واحد طبيعي كما مر كذلك لا حاجة هنا إلى قوة واحدة حقيقية بل يكفي القلب في

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلي معقول والشخص جزئي محسوس ، فلو كان الحاكم على الشئين لابد أن يدركهما بالذات ؛ فلزم أن يكون هاهنا قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك للمعقول والمحسوس جميعاً ، لأن إدراك العقل مقصور على الكليات ، وإدراك الحس مقصور على الجزئيات ، فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلي أن يدرك الطرفين جميعاً بلا واسطة قوة أخرى يكون آلة له فيلزم إما استحالة هذا الحكم وإما وجود قوى أخرى لا يكون عقلاً ولا حساً واللازم بضميه باطل ، فكذا المطلوب .

قال بهمنيار : <sup>(١)</sup> وعندى إنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدركاً للصور المحسوسة ، كما إنه إذا أثار الإبصار الشهوة لم يجب أن يكون القوة الشهوانية درآكة بل يصح أن يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللون بالبصر ، ثم يحكم قوة أخرى بأن هذا الطعم لشيء ، هذا لونه انتهى .

أقول : لأخبار على كلامه هذا ، ولا يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله : وهذا جهل مفرط ، و لعله نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق لابد فيه من تصورين فمن لم يكن متصوراً للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بشئ أحدهما للآخر انتهى ذلك لأن المراد من قوة أخرى في قوله ثم يحكم قوة أخرى قوة إدراكية كالعقل <sup>(٢)</sup> في الإنسان ، والوهم في سائر الحيوانات فمعناه إنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبيهه بوسيلة الذوق على الطعم ، وبوسيلة الإبصار على اللون ، بأن هذا الطعم

المنعوى ، لهذا و من ثم يسمى الجوهر المدرك للكليات والجزئيات في اصطلاحات العرب بالقلب - س و ه .

(١) بئى أن العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيما بينها ، فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين . ويرد عليه ما أورده ناعلى المنصف فده ، مع أن الحاكم أن ليس يدرك الصور الجزئية فكيف يحكم كما قال الامام : وأن يدرك بالقوى والالات بأن يكون الصور فيها ، ولكن لا علم لدى الالة بها ، فكيف يحكم أيضاً وان اسكس من القوى والالات الى مفعلة ذاته فحيث يحوز انطباع الصور المحسوسة فيهما مع تجرد ها وتزورها فأية حاجة الى القوى - س و ه .

(٢) قول بهمنيار قوة أخرى بالنسبة الى الذوق والبصر لا بالنسبة الى النفس . والاولى أن يقال : بقوة أخرى - س و ه .

لما له هذا اللون ، فمن أين لزم<sup>(١)</sup> هاهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين . وقول الحكماء : إن العقل لا يدرك الجزئيات ، و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بألة إدراكية كالـحس والوهم ، وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس وإلا فلا مدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الإنسان إلا القوة العاقلة ، وفي الحيوانات لا مدرك للموهومات والمحسوسات إلا الوهم ، فهذا الاعتراض إنما يشتمل قصور التأمل ، وسوء الفهم ، وقلة الممارسة لكلماتهم . الثانية إنما ترى خطر النزول خطأ مستقيماً والذبالة المتحركة بالاستدارة على المعجلة دائرة ، و النقطة في الخارج ليس خطأ ولا دائرة ، فإن تلك الأشباح في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة .

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون البصر عنده هو الأمر الخارجي فهو يسن .

و أما على مذهب من يرى أن الإحساس يحصل شبح المرئي فلأن حضور المادة شرط في الإحساس و في كل إحساس ، فالمر لا يدرك المر إلا حيث يكون ، فبقي إن ذلك الأشباح و التمثيل في قوة أخرى ، وليست هي النفس فهي قوة أخرى جزئية . و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدللتم بهذا على أن الرؤية بالانطباع في البصر ، والآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع في الحس المشترك . وقد سبق الإيراد عليه بهذا ، و الذي قوله الآن : إنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة و القوة الناصرة ؟ فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ، ثم قبل انصحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عندما يكون في حيز آخر ، فإذا اجتمعت الصورتان في المر شرحت القوة الباصرة بها فلا حرم أحست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط .

(١) هذا وإن لم يلزم لأن تصور الطرفين أهم من أن يكون ملا واسطة أو بواسطة ، لكن ادراك الحكم الجزمي لم يتحقق مطلقاً لولا الحس المشترك و عدى أن مراد بهنياد بقوة أخرى الحس المشترك ، وبتنفي الادراك هو الادراك بلا واسطة - س ر ه .

وأيضاً الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركة ، ويستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور .

أقول : الحجة على أن الأَبصار لا بدّ فيه من تمثّل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره ، وأما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطأ فليس بجائر ؛ لأنّ الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئاً إلا بمشاركته الوضع ، ومالا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر ولا يتفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به ، إذ لا شبهة في أن القطرة عند حصولها في كلّ موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه ، والمنعقد لا وضع<sup>(١)</sup> له ، ومالا وضع له لا يؤثر في قوة حسانية ، فلو كان البصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد امتحانها من ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه . ولزم أن يكون الحس الظاهر مدركاً للمفيمات ، وإدراك المفيمات مقصور على الحس الباطن لكونها غير متطبعة في المادة عندنا . وكما أن البداهة شاهدة على أن الحواس الظاهرة لا تدرك الأمور الماضية والأشياء المستقبلية ، فالبصر لا يدرك لونها موجوداً في الأمس ، والشَّم لا يدرك رائحة موجودة في الغد ، فكذلك<sup>(٢)</sup> الحكم هاهنا . وأما إن الشيخ سلم أن البصر يدرك الحركة فقد مرّ بيانه من أن ذلك باضممام العقل بضرب من القياس ، لأنّ البصر يدرك بإدراك واحد وفي أجزاء الحركة ؛ فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة والشعلة الحوالة فذلك في الحس المشترك لاني الحس الظاهر .

الحجة الثالثة وهي أقوى<sup>(٣)</sup> الحجج إن الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في

(١) وما هو الموجود واحد من الأكوان إلى بطل والفرد المتشتر من الأيون - س د هـ

(٢) أي لا مرق بين الماضي والآتي بقرون وأحقاب وبينهما شوائب وثوائك ، هو كان هذان مدركين للبصر كان ذلك أيضاً مدركين له والجميع مشتركة في الخفية أيضاً - س د هـ

(٣) بل هي أخف مؤنة مما ذكره فقه بأن يقال : لو لم يكن الحس المشترك موجوداً لم يتحقق التخيل أصلاً وإن كان من غير هؤلاء المذكورين لأن شأن التخيل ليس إلا حفظ المحسوسات الحس واستمساكها ، وأما إدراكها في التخيل فبالحس المشترك لأن كلا من لقوى التي فينا لها مقام معلوم ، وليس لها إلا شأن واحد كالقوى والطبيع



الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين ، و كما يعرض للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمة محسوسة ، و أصواتاً مسموعة متميزة عن غيرها ، و كذلك الذي يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأبياء والأولياء عليهم السلام حين سلامة حولهم ، من الصور البهية ، و الأصوات الحسية لا يرتابون فيها ويميزون بينها و بين غيرها ، و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة و الخوف في الحروب و الزلازل وغيرها لا ترعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبة لأحوالهم ، فإنما لتلك الصور وجود ، فإنَّ العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره ، و ليس وجودها في الخارج و إلا لراها كل من كان سليم الحس ، فإنما تلك الأمور وجودها للمدرك آخر غير القوة العقلية ، فإنَّ العقل يمتنع أن يدرك الأجسام والأبعاد و الأشكال المتعددية ، و غير الحس الظاهر لأنَّ هذه الصور في الأغلب يدرك عند ركود الحواس و تعطلها ، و كذا يدرك في المنام ، و قد يدرك في اللحظة المبصر عند غموض العينين ، فبقي أن يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل . و ليس الخيال مدركاً لها لأنَّ الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مغزولاً فيه متمثلاً مشاهداً و ليس كذلك ؛ فبقي أن يكون المدرك لها قوة أخرى وهي الحس المشترك ، و موضع تعلُّقها مقدم الدماغ عند التجوُّف الأول ، و مظهر إدراكاته هو الروح المنسوب هناك ، و هذا الروح كالمراة التي تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورة ، فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها يصير سبباً لظهور الأشباح العبيية على النفس من مثل<sup>(١)</sup> المحسوسات ، فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس و هو المطلوب .

و استدلل من على هذه القوة بوجهين :

الأول إنَّ النَّائم قد يرى في نومه جلا من الياقوت ، و بحرأ من النار ، و هذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير ، فإنَّ محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس ؛ فبطل القول بهذه القوة .

٥ التي هي العالم ، ما لإدراك الخيالي من أي حيوان ناطق أو صامت بالحس المشترك وحفظ الصور ، و ان كان حفظ هذا الإدراك الذي هي الخيال بالخيال - س و د .

(١) مثل خضتين - س و د .

الثاني إنا كما علمنا يداعة العقل إنا لا نفوق الطوم ولا نفهم الروائع بالأيدى و الأرجل ، كذلك علمنا بالضرورة إنا لا نفوق ولا نلمس بالدماغ .

أقول : أما الأول فلا يرد علينا لأننا لا نقول بانطباع الصور المدركة و حلولها في حرم من الأجرام ؟ بل هي قائمة بالنفس قياماً غير الحلول و الانطباع ، و كذا الثاني فإن الدماغ ليس محل الانطباع ؟ ولا أيضاً إليه حاجة في إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس ؟ ولا في إدراك المفاهيم بعد حصول الاستعداد لها ؟ إنما الحاجة إليه في كونه محل القوة و الإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجوعان ، و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدء التصوير و التمثيل ، أما كون تلك الصور المعطية منطبعة في جز من الدماغ فممن تشكره غاية الإتيان ، إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم ، إذ ليست من ذات الأوضاع ؟ و مع ذلك لا بد من إثبات قوة أخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدر ك الكليات ، لأن الجزئي بما هو جزئي مبين في الوجود للكلّي بما هو كلّي أي عقلي ، والمدرك أبداً من نوع المدرك بل عينه كما علمت ، فمدرك الجزئي غير مدرك الكلّي .

## فصل (٢)

### في الخيال

قوة الخيال و يقال لها المصورة <sup>(١)</sup> هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الساطن .

و استدأوا على مغايرتها للحس المشترك بوجود ثلاثة :

الأول إن الحس المشترك له قوة قبول الصور ، و الخيال له قوة حفظها ، وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين :

(١) مشترك الاسم يساهو بين مصورة النبات ، و لعلك تقول : ينبغي إطلاق الصورة على الحس المشترك لأنه مصور للخيال حيث أنه مدرك لا الخيال . فها : لما كان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين وجه الى الخارج ووجه الى الداخل كان الخيال مصوراً لوجهه الداخلي و يحتمل فتح الواو - س ر ه .

أحدهما إن القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها ، فلو كان <sup>(١)</sup> أحد هماصين الثاني لم يجز الانفكاك .  
و ثانيهما إن القبول <sup>(٢)</sup> منشأ الإمكان والاستعداد ، والحفظ منشأ الوجود والفعلية ، فهما حيثيتان متخالفتان مكترتان لذات الموضوع .  
و الاعتراض <sup>(٣)</sup> عليه بأن هذا مبني على قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . نشأ من قلة التدبر ، وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره .  
الثاني إن الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها ، والخيال غير حاكم بل حافظ فقط ، و الشيء الواحد لا يكون حاكماً و غير حاكم .  
و اعترض <sup>(٤)</sup> بأنه لم لا يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة و تارة تكون حافظة ؟ .

الثالث <sup>(٥)</sup> إن صور المحسوسات قد تكون مشاهدة و قد تكون متخيلة ، والمشاهدة

(١) المقصود اثبات المفارقة على سبيل الكلية أي لو كان أحد هما حين الآخر لها وقع ذلك في مورد أصلاً ، فاداً وقع علينا المفارقة . وليس المقصود التشبيل كما يشعر به قوله : كما في الماء ، فلا يرد اعتراض الإمام . ثم إن هذا اثبات للتعدد من جهة الانفكاك ، كما أن الدليل الثاني وكنا الثاني من الأول والثالث اثبات له من جهة تقابل الفعلين ، و هاتين كانتا مناط تمدد القوى كما مر في محله - س ر ه .

(٢) اعترض الإمام عليه بأن الخيال أيضاً قابل للصورة أولاً ثم يحفظها ، والجواب أن القبول في الخيال معناه الموضوعية والأشياء - س ر ه .

(٣) هذا الاعتراض يناسب أصل البدعي لا الدليل ، و قد مر في بيان تمدد القوى و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين - س ر ه .

(٤) أقول : هذا الاعتراض مدفوع بأن الحفظ قد يوجد بدون الحكم والإذعان ، كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مذعن لها ، فهذا مثل القبول والحفظ فكيف ثم هذا دون ذلك ؟ - س ر ه .

(٥) أرى أن هذه الحجة مدحولة فإن المراد بالتخيل أن كان هو حفظ الصورة عادت إلى الحصة الأولى و إن كان هو التصرف في الصور أو إدراكها كانت حجة لانتان التخيلية أو الواهية دون الخيال ، و الأولى أن يحتج على الخيال بالتذكر ما ياربها إحساساً بصورة و تتذكر أمها الصورة التي كنا إحساساً ها قبل ذلك بزمان ولا يتأني الحكم بالعينية الإمع اعفاظ الصورة في محل ثابت و هو الخيال تأمل فيه - ط مد .

غير التخيل ، فالحس المشترك يشاهد تلك الصور ، والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان .  
و اعترض صاحب المباحث المشرقية بأن الصور المنقولة قد لا يكون النفس  
مشاهدة لها ناظرة إياها بل ذاهلة . فتلك الصور في هذا الوقت في أي خزانة تكون .

فإن قلتم : إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدء الفيض فاضت عليه تلك الصورة ،  
و إذا أعرضت انمحت و ضلت ، لكن النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون  
متى تأهبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه .

قلنا : فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أن الحس المشترك متى  
تأهبت لاستحصار تلك الصور فاضت <sup>(١)</sup> عليه من المبدء الفصّل ؟ .

أقول : القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها  
الصور من غير تبشّم اكتساب جديد بشكر أو إحساس ، غير القوة التي لم تحصل لها بعد هذه  
الملكة بل محتاج في إدراكه إلى كسب كالإحساس كما في الحس المشترك ، أو الفكر  
كما في النفس ، فإن النفس بما هي حس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية حتى شالت  
من غير طلب و كسب إلا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات ، و تعاقب  
الأفكار ، و مترادف الأنظار ، و قوة تلك الملكة نور عقلي يلمس الوجود فاض عليها من  
المبدء و هو عندنا جوهر <sup>(٢)</sup> فوق النفس و دون العقل الفصّل . فهكذا نقول في هذا المقام  
إن إدراك المحسوسات أولاً غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حس أو شيء  
آخر . و أما حفظها فيحتاج <sup>(٣)</sup> إلى زيادة ملكة ، و شدة في القوة المدركة حيث يمكنها  
استحضار ما وقع الذهن عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة أسبابها عن الحس ، و قد سبق

(١) المراد به هلم المثال أو النفس المنطبعة الفلكية أو الصور و الناقور الوارد

في الشرع ، و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفصّل ، لأن المجرّد لا يكون محل  
الاشباح و الصور الجزئية الخيالية و هو ظاهر - س و ه .

(٢) و هو العقل بالعمل - س و ه .

(٣) و هي أثر الخيال فإن هشتم بالمبدء الفصّل تلك الملكة فلا نزاع في المعنى ،  
و ان هشتم به أمراً خارجياً فليس كذلك لأن الوجودان حاكم بأن تلك الملكة ليست  
خارجة عما ، و العاصل أن الإدراك الذي هو حال غير الإدراك الذي هو ملكة و الأول يتم بالحس  
لمشترك ، و الثاني بالخيال - س و ه .

أن القوة المسترجعة لا توجد في الماديات . على أن إثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل بإحدا لها شيء من الأصول الحكمية ، فلو كانا قوة واحدة لها جهتا خص و كمال لم يكن به بأس ، والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل ، و غير الحس الظاهر ، و لها عالم آخر غير عالم العقل ، و عالم الطبيعة و الحركة ، و هذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن و أجزائه ، و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه ، و أحوال البرزخ و بعث الأجساد ، و موضع تصرفها كل البدن ، و سلطانها في آخر التجويف الأول ، و آلتها الروح الغريزي الذي هناك .

### فصل (٣)

#### في المتخيلة والواحدة والذاكرة

أما المتخيلة فتسمى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر و مقدماته . فقد احتجوا على مغايرتها أسائر القوى المدركة بأن الفعل والعمل غير الإدراك و النظر ؛ فإن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ؛ و نصلها بعضها من بعض لا على السهو الذي شاهدناه من الخارج ، كحيوان رأسه كراش إنسان ، و سائر بدنه كبدين فرس ، وله جناحان . و هذا التصرف غير ثابت لساير القوى فهو إذن لقوة أخرى .

و اعترض بأنه إن كان لهذه القوة إدراك كل الشيء الواحد مدركاً و متصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل والتركيب ، بطل قولهم القاضي على الشيتين لا بد وأن يحضره المتخيل عليها .

و أيضاً استخدام الوهم إياها متصرف فيها ، فإن الوهم مدرك متصرف معاً .

و أجاب المحقق الطوسي عن الأول إن هذه القوة ليست مدركة ؛ و تصرفها في شيتين <sup>(١)</sup>

(١) قد مر منا أن شأن التصرفات العقل كالاتظام و التركيب الصادرين عملاً شعور له فذلك ينص على الحضور لا الإدراك ، فجواب المحقق قد في الحقيقة منع دخول هذا في قولهم القاضي على الشيتين الخ لأن هذا تصرف و عمل فأبى هو من الحكم الذي هو إدراك أن النسبة واقعة - س و ه .

يقتضي حضورهما لإدراكهما ، إذ لا يجب أن يكون كل معاصر متصرف فيه مدركاً .  
وعن الثاني إن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً و متصرفاً من وجهين  
مختلفين ، أحدهما بحسب ذاته ، و الآخر <sup>(١)</sup> بحسب آله ، أو كلاهما بحسب آلتين .  
و موضع تصرف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط ، و هي قوة للوهم ،  
و توسطه للعقل .

و أما القوة الوهمية فتداحتجوا على مغايرتها بأن قالوا : إنا نحكم على المحسوسات  
بأمر لا يحس بها ولا صورة لها في المواد ، و هي إما أمور ليس من شأنها أن يحس  
بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب ، و المحبة التي تدركها السمكة من أمها .  
و إما أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا <sup>(٢)</sup> شيئاً أمفر حكماً بأنه غسل و حلوا ؛  
فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت ، فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي  
الوهم ، لكن يدرك القسم الأول أعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته ، و القسم الثاني  
أعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ، و لا يجوز أن يكون شيئاً من القوى المذكورة  
إذ إدراكها مقصورة على الصور المحسوسة ، و هذا يدرك المعاني ، فهي إذن قوة  
أخرى ، و موضع تصرف <sup>(٣)</sup> الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط .  
و اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات

(١) جعل المتعرض الاستخدام تصرفاً فاداً كان التصرف بالالة تنقل الكلام الى  
استخدام تلك الالة ، فيلزم توسط الالة بين الالة و ذي الالة و يتسلسل مع كونها  
محصورة بين حاصرين ، مع أنه لا قوة أخرى واسطة إن اريد بالالة مثل القوى ، و بهد  
أن يراد بها مثل الروح البخاري و الإضاء . فالحق في الجواب أن الإدراك و التصرف  
هما واحد ، فان تصرف الوهم فيها عين إدراكها ، و هكذا من كل حال بالنسبة الى  
السامع ، فان النفس أيضاً تستعمل القوى و تدركها لكن إدراكها عين استخدامها ، لا  
عنها بالقوى حصوري كما مر ، فكما أن الواجب تعالى علم مدركه كذلك النفس بالنسبة  
الى القوى - س د ه .

(٢) أي مع أنه لم يكن عملاً في الواقع فمدرك هذا الحكم العلط هو الوهم ،  
كما أن الحكم الصحيح ماله عمل إذا كان عملاً مدركه الحس المشترك - س د ه .

(٣) لأنه رئيس القوى الحيوانية جميعاً ، و لأن السخيلة التي هي آلة الوهم تصرف

في البطن البقاع و المؤخر - س د ه .

مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له ، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم ، كما أن مدركاته هي المعاني <sup>(١)</sup> الكلية

(١) هذا لو تم لم يتم أن الوهم هو العقل المقيد وليس فليس ، لأن القوة التي هي من مدركات الوهم ليست من الانتراعات التي لا مد لها ، ولا من الكليات المنحصرة نوعاً في شخص . على أنه لو انحصرت ثبوت الوهم أيضاً بل من الكليات المنتشرة الأفراد ، وأفرادها محبة هذا الإنسان ، وهذا الغم بولده وذاك الحمار وغيرهما ، وهكذا محبة هذا الإنسان بولده و بوجهه وبكلشيء يحبه ، وفي يوم واحد يرد عليه الحب محبة بل تزيد ، فلا شبهة إن هذه البيوت والاشواق والمحبات أو ما شئت فسمها جزئيات مضمونة قائمة بالمعنى الذي هو النفس ، لم تكن ثم كانت ونزول بها وجدت ، بهذا المعنى الجزئي لا بد له من مدرك للتضاد بين المدرك والمدرَك ، ولا يصلح للمدرك هذه المعاني الجزئية الوجدانية الحواس الظاهرة والحس المشترك والخيال ، لأن وظيفتها إدراك الصور وحفظها ، وهذه معانٍ ولا العاقلة لأن شأنها إدراك الكليات ، وهذه جزئيات وجزئيتها ليست بمجرد الإضافة ، فلا بد من قوة أخرى غير الحس والخيال وغير العقل ، وهي مرادهم بالوهم ولا يجد العقل فرقا بين اليأس وبين المحبة في كونها من الأنواع المنتشرة الأمر إلا أن أفراد اليأس من الصور والحسوسات ، وأفراد المحبة من المعاني الوجدانية وقس عليها المداوة والكراهة ونحوهما ، وتنظيم كلامه قد يتنى على شيئين :

أحدهما أن لا يكون للمحبة والمداوة أمثالها جزئيات حقيقية الأنسب كلياتها إلى الصور الجزئية ، وليس كذلك كما قلناه وكما صرح به في مبحث الإرادة والكراهة من الإلهيات بقوله الإرادة والكراهة كيفية مضافية كائنات الكيفيات العسائية ، وهي من الأمور الوجدانية ككائنات الأمور الوجدانية مثل اللذة والألم بحيث يسهل معرفة جزئياتها . وقال بعد أسطر : ولا فتران إدراك جزئيات كل منها مادراك جزئيات أمور أخرى الخ .

و تأييدها أن يكون إدراك المعاني الجزئية التي انحصرت في الإضافات الاعتبارية في الحيوانات المجسمات اتصال خيالها بأرباب أنواعها ادلا عقل لها حتى يكون وهما عقلا مفيداً ، ولو كانت نيرة هذا الكلام من عدم تأمل وجود إبليس والابالة كما قدلوا في آثارها أن لشر مجبول في القضاء واللوح بالعرش فليقتصر على الوهم العالط وإحكامه الطلط ، كحكمه بأن هذا الأصغر حل كما مر ، وكذا كذا الخوف من البيت ولا يتعدى إلى الوهم انتهى كالكلب المعلم ، وإلى الحاكم بالمحبة على الأب المحب والتصديق ونحوهما ، والخوف من العدو المتطلب ولو كان العدو عدم صمم مدركات الوهم حالاً

المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية ، وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل ؟  
كما أن الكلي الطيبي والمهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي  
أو العقلي .

و العجة على ما ذكرناه ، أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فما  
أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث أنها في الشخص المعين ، أو لم يدركها إلا  
من حيث أنها في الشخص المعين ، فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية ،  
ف لوهم هو العقل . وإن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة <sup>(١)</sup>

تتعلّق بمثل مدركات الخيال كان تمداً على أنه جاز أن يكون ذلك لعدم إياها من السلوك  
الأسفل لكونها معال جارية قائمة بنفس قائمة بالصور الملكونية والملكية ، أو من  
سلوك الاعنى لشرافة المعنى ، ونفى أن الدامي له على ذلك : التوغل في التوحيد  
وجه إذ الامراد المستتر من المعاني حيث كانت الكثرات الصورية فيها من الاشكال  
والاوضاع والاجاز والعينات وغيرها مفعودة خلاف الافراد المنتشرة من الطبائع  
الصورية أمكن له توحيدها لكن الموضوعات والارثية وغيرها موجودة . والعجب به  
ذكر هذا في مواضع منها مفاتيح النيب ٩ - س ر .

(١) فيه ما لا يخفى من اكشاف هذا المعنى عند العقل لا بوجب أن تدرك قوة  
من القوى حلاله ، كما أن الصور والتمس بخطتان في امور كثيرة يحالها ، واستقل  
يعلم بخلاف ما أدركه . وأيضاً لا نسلم أن العداوة لو كانت قائمة بالشخص وجب أن  
تكون مدركة . الجسمية والوحدة والوجود وغيرها غير محسوسة بواحد من الحواس  
ألتة ، والمدرّك هو أعراض الجسم لا غير وما أقامه من العجة . وإن كانت مزيفة  
لكن يمكن النفاثة في كون الوهم قوة مستقلة بوجه آخر وهو أن المحسوسات ما  
تقع محسوسة بالنفس المشتركة بعد وجودها في الحواس الظاهرة كالسمع والبصر والشم  
واللمس مثلاً بأعيانها ، و علم النفس بها علماً حصورياً من جملة اتحادها بالقوى الدنية  
نحواً من الاتحاد وكذلك العلم الاحساسى الحسولى بهذه الامور المسماة بالمعاني  
كالمعبرة والعداوة وغيرها مسبوق بعلم النفس بها حصوراً ، فلم لا يجوز أن يكون  
لمدرّك لهذه الكيفيات المعنوية هو النفس المشتركة ؟ كما ان المدرّك لتلك الكيفيات  
الخارجية على اختلافها هو هو ، و مجرد تسميتها بمعاني قبيل الصور من جهة جوار قيام  
الصور كالحركة والواد بالخارج من النفس ، والبدن لا يوجب اثبات قوة أخرى مستقلة  
لادراكها فتأمل فيه . ولا يخفى أن النفس المشتركة لو كفى في ادراك المعاني كفى الخيال  
أيضاً في حفظ المعاني وكانت الحافظة مستثنى عنها - ط مد .



ليست <sup>(١)</sup> صفة قائمة بهذا الشخص ، وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته ، فإن وجود الجسم الشخصي عين جسيته ، و وحدته عين اتصاله ، و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته ، فكل إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم . و بالجملة <sup>(٢)</sup> كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية و المعلولية ، و التقدم و التأخر ، و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة وغيرها . و إما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم . فإدراك القسم الأول إما بالمقل الصرف ، و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها . و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة و إدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال ، فالعداوة مثلاً من قبيل القسم الأول ، و إن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف إلى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام . و إدراكها بالوهم لا بالحس ، فالوهم يدرك الكلي المتقيد بقيد جزئي .

و أما القوة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته ، كما أن الخيال خزانة للحس المشترك . و قد يسمى أيضاً ذاكرة و مسترجعة لكونها قوية على استعادتها ، و هذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعيناً بالمتخيلة ليستعرض الصور للوجود في الخيال إلى أن عرضت له الصور التي أدرك معها ذلك المعنى ، و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة ، و تارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة إما باستمرار المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي تطلب ، و إن تعذر من هذه الجهة لا يحاط الصورة عن الخيال بالنسيان أو لما نفع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد ، فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

(١) أقول المحبة و السلوة و أمثالها قائمة بالنفس لا بالهنة و انصى أيضاً معنى

جزئي يدركها الوهم إدراكاً إجمالياً كما يأتي في مبحث تجرد النفس - س و ه .

(٢) لما ذكر أن مدركات الوهم هي الساني الكلية الضعيفة أراد أن يعين أنها

الكليات المنتزعة كالعلية و نحوها لا مثل السواد و شبهه ، لكن المناسب أن يقال :

و إدراك القسم الثاني أيضاً إما بالمقل الصرف و أما شيء من الحواس كما يقتضيه

الغالب - س و ه .

الصورة و تعبر مستقرة في الخيال ، فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة .  
و اعترض بأن حفظ المعاني مغاير لإدراكها ، وإدراكها مغاير للتصرف فيها  
و استعراضها ، فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف ، فالمسترجعة لا تكون قوة  
واحدة ، فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة .

و الجواب إن الإدراك للوهم ، و الحفظ للحافظة ، و التصرف للمتفكرة ، و بهذه  
القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أخرى غير ها ، فوحدة المسترجعة وحدة  
اعتبارية غير حقيقية ، و كذا الذاكرة مركبة من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظة .

و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متمايزة الوجود ، مختلفه الحدوث ، منفعة بعضها  
عن بعض ، فمن الحيوان<sup>(١)</sup> ما لا يكون له إلا الحس الظاهر ، و منه ماله خيال و لاوهم  
له ، و منه ، الاحفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحدة لها شؤون كثيرة .  
و سيجي . بيان أن النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية و المعاني الكلية في فصل مفقود  
لهذا ، فكن منتظراً متوقفاً لبيانه ، و إن سبق من تشبيهات كثيرة يتغلطن الذكي اللبيب  
على هذا المطلب من غير كلفة ، لكننا نوضعه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال ، و متاع  
ثمنه ضال .

و بما يؤيد ما ذكرناه إن الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الأول من المقالة  
الرابعة من الكلام في النفس : و يشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة  
و المتخيلة و المتذكرة ، و هي بعينها الحاكمة ، فيكون بذاتها حاكمة ، و بحركاتها  
و أفعالها متخيلة و متذكرة ، فتكون متخيلة بما يصل في الصور و المعاني ، و متذكرة  
بما ينتهي إليه عملها . و أما الحافظة فهي قوة خزائنها إنتهى ، و لاينا في هذا ما ذكره  
قبل هذا الكلام متصلاً به بل يؤيده ، وهو قوله : وهذه القوة المركبة بين الصورة و الصورة ،  
و بين الصورة و المعنى ، و بين المعنى و المعنى ، كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث  
تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم ، و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

(١) و للمنع بالنسبة الى ما ذكره مجال ، و الاعتبار يعطى خلاف ذلك ، فلان الانا يعمل

الارادة التي هي الجنس الحيواني يصعب تصور مدورها من غير تصديق ، و التمديق لا يتأني  
الابوهم أو عقل - ط مد .

لها اتصال جزائني المعنى والصورة إنتهى ، فإنه دل على أن مبدء الذي ينسب إليه التذكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات ، كما أن مبدء الجميع في الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع وقوى باعتبار أطواره المختلفة ، ودرجاته المتفاوتة .

و قل أيضاً في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون : و هاهنا موضع نظر فلسفي إنه هل الحافظة والتذكيرة والمسترجعة مسأغاب عن الحفظ من مخزونات الوجود قوة واحدة أو قوتان ؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطيب انتهى .

و إنما لم يحكم هاهنا ، و لم يجزم بأحد الشقين التناير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل الهندسية فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طيبة ؟ ولا على أن يكون مطلوباً هناك إذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطيب أن يعرفها ، إذ موضع أفعال الوجود والحفظ منو واحد أو كلاً لو اختلف عندهم إذا وقعت فيه آفة تسري في غيره أيضاً فما الحاجة لهم إلى معرفتها .

و أيضاً الحكم النظري مفتقر إلى حجة و بيان ، وليس يمكن إثباته بالأدلة الطيبة ، و إثباته بالبراهين الكمّية لا يكون إلا في علم آخر فوق الطب . ولكن قال في الشفا بهذه العبارة : و هذه القوة يعني الحافظة بسمى أيضاً متذكيرة فتكون حافظة لأفعالها ما فيها ، و متذكيرة لسرعة استمدادها لاستنباطها والتصوير لها مستعينة بإياها إذا قدت ، و ذلك إذا قبل الوجود بقوته المتخيلة فجعل يمرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر كلامه . فهذا يدل على أنهما قوة واحدة و قد مر أن الذكر يتم بضمين ؛ والاسترجاع بثلاثة أفاعيل . فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية ، و كذا وحدة القوة التي مبدءه ، و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه . و بالجملة لا اضطراب في كلامه أصلاً كما ظن بعضهم . بل هذه القوى مع تمددها عنده مفتقرة بعضها إلى بعض ، و كلّها آلات للوهم ، و نسبة الأفاعيل إليها كنسبة العمل إلى الآلة ، والفعل بالحقيقة منسوب إلى ذي الآلة لا إلى الآلة ، و الوجود أيضاً آلة للعقل فيما له عقل . و أما أن جميع القوى المدركة والحركة مع تمددها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية ، تشمل هذه المعاني

وهيائها ، فشيء لم ينهب إليه الشيخ وأتباعه ، فليستع لما يتلى عليك من عالم الأسرار بشرط صونها من الأخيار .

## فصل (٤)

### في بيان أن النفس كل القوى

بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة ، وهي أيضاً الحركة<sup>(١)</sup> لجميع التحركات الصادرة عن القوى المعركة الحيوانية والنباتية والطبيعية ، وهذا مطلب شريف ، وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك ، وبعضها من جهة التحريك ، والتي من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة :  
البرهان الأول من ناحية المعلوم إنه يمكننا أن نحكم على شيء بأحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات . فنقول : مثلاً إن الذي له لون كذا له طعم كذا ، وماله صوت كذا له رائحة كذا ، والعاكم بين الشيتين لابد وأن يحضرهما ، والمصدق لابد أن يضمن تصور الطرفين ، فلا بد لنا من قوة واحدة ندرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا المعلوم ، وأن الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية ، وكذا إذا تخيلنا صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلاً ، فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس ، فإن القاضي بين الشيتين لابد وأن يحضره المتضي عليهما . وكذا إذا أدركنا عدوة زيد وصداقة عمرو فقد اجتمع

(١) لا يعني أنها المجرع اذ المجرع لا وجود له كما لا وحدة له ، ولا يعني اتحاد الاثنين لكونه باطلاً ، ولا يعني التجافي عن مقام والتبليس ب مقام ، ولا غير ذلك من الاحتمالات الباطلة ، بل يعني أنها الأصل المحفوظ في جميع المراتب ، وروح الارواح ، وصورة الصور ، ولا تنجاني عن مقامها العالي اذا اتصف بصفات مقامها السافل ، ولا تنتقل مصحوبة بخواص نشأتها السافلة ، اذا تخلفت بأخلاق مرتبتها الكاملة بل سحر الاستكمال الدائم والحركة الجوهرية ، ولها الكثرة في الوحدة ، والوحدة في الكثرة ، كما مر فوجودها واحد بالوحدة الحققة الغلابة . وأما المفاهيم المنتزعة من المراتب الطولية والمرضية للنفس فليست متفقة وليس بقادح - س ر ه .

عندنا صورة المحسوس و صورة الموهوم . ثم لنا أن تتصرف في الصور الخيالية و المعاني الجزئية المدركة بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و تحكم بإضافة بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً ، و الحكم لا يتم إلا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعاً ، فإذن المتوالي لهذا التركيب بين المعاني و الصور أو التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني و الصور .

ثم نقول : إذا أحسنا بزيد أو بعمره ، و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان ؛ و ليس بحجر ولا شجر ، فعلمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي . و إذا أدركنا فرساً شخصياً حكمنا بأنه حيوان وليس إنسان ، فعلمنا بأن هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول ، و ليس جزئي ذلك المعقول الآخر ، فإذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة ، و للجزئيات المحسوسة ؛ فثبت أن النفس قوة واحدة مدركة لجميع أصناف الإدراكات .

ثم نقول : (١) الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرّكها مختاراً ، و كل مختار فبعبء حرّكته شعوره بنهاية الحركة سواء أكانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو خصبية ، و الإنسان يتحرّك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للمعكم بالعقل ، و بعضها بالوهم ، و بعضها لجلب الملائم الحسي ، و بعضها لدفع المنافر الحسي ، فإذن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك ، و هو المحرّك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب . فإن قلت : إدراكاته و تحريكاته بواسطة القوة ؛ فالحقيقة مبادئ الإدراكات و التعريكات هي القوى ، و هي أمور متعددة .

قلنا : هو المدرك و المحرّك بالحقيقة و القوى بمنزلة الآلات ؛ و قد مرّ أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز ، و إلى ذي الآلة حقيقة

(١) هنا أيضاً استدلال من ناحية المعلوم إذ يقال أولاً : هذا المعلوم بأحد الأسماء معلوم المرغوبة فالعالم لا بد أن يحضره كلاهما لكن ثانياً يقال : لو لم يكن العالم عين المحرك الراجح لم يصد من ذلك العالم الخير بالمرغوب الرغبة و الميل ولا من ذلك الميل العلم و الخبرة لأن المعروض أن أحدهما غير الآخر و التالي باطل فالقدم مثله - س و هـ .

فإن قلت : إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حسنة ، وإذ كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية ، وإذ كانت مدركة للموهومات كانت واهمة ، فتكون ذات واحدة عقلاً واهماً وخيالاً وحساً وطبعاً وعركاً ، ويكون جوهرها واحداً مجرداً ومارياً .

قلنا : النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأمور ومباريها إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشرف فالأشرف ، وكانت لها حركة في الاستكمال الجوهري ، وكلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهريّة كانت حيلتها أكثر وشمولها على المراتبة السابعة أتم ، فإن النوع الأخسر الأتم يوحد له النوع الأنقص ، فكما أن نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته ، والنبات تمام الطبيعة المركب المعدني ، وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم ، فكذا طبيعة الإنسان أعني ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية والنباتية والعنصرية ، وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه ، فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعية ، وصورته صورة الكل منها .

فإن قلت : فعلى ما ذكرت لا حاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسدّ طريق إثباتها ،

قلنا : هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال ، فإن قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا يدفع قول المحققين منهم إن المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة ، فهكذا هاهنا <sup>(١)</sup> فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لا بدّ للحكيم من معرف شؤونها ، وحفظ مراتبها لتلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجماله ، فإن من نسب حسّ الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل ، وظلم في حقّه ، إن العقل أجل من أن يكون شهوة . وكذا من نسب دفع الفضلات مالبول والبراز إلى القوة العاقلة قد عظم الإساءة له في باب التحريك ، فإن تحريكه ليست على سبيل العباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقاً وعشفاً غلباً حكماً . وكذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور والأفعال الخبيثة إلى الباري

(١) إذ قد ذكرنا آخفاً أن المفاهيم السترة منها ليست متقنة ، فكل أثر يصدر

منها بما لها اسم خاص ومفهوم معين - س و هـ .

جل ذكره من غير توسيط الجهات والقوى العالية والسافلة ، وهذا من سوء الأدب منهم في حق البلري من حيث لا يشعرون ، ومعرفة النفس ذاتاً وفعلاً مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً وفعلاً ، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشام الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقى إلى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلا الله .

البرهان الثاني من ناحية العالم إنك لا تشك في أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات ، وتدرك المعقولات ، ولا تشك إنك واحد بالعدد ، فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذلك الذي هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعاً ، إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتاً واحدة وهو المطلوب ، وإلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتاً واحدة . وكذا الكلام في الشهوة والغضب فإنك لا تشك إنك المشتهي للنكاح أو شيء آخر ، وإنك المنغضب لعدوك .

فإن قلت : القوة الباصرة التي في العين آلة في العين تدرك المبصر ، ثم يؤدي ما أدركته إلي العلاقة التي بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشئ الذي أدركته القوة الباصرة .

قلنا : بعد التأدية إليك هل تدرك أنت الشيء المبصر كما أدركته آلة أم لا . فإن قلت : نعم فأدراكك غير ، وإدراكك الآتعبير ، فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك الآلة إلا أنك إنما تكون مدركاً لآلة إن حصل لك الإدراك ، لا لآلة إن حصل لك الآلة الإدراك . فإن قلت : أنا لا أدرك بعد التأدية فأذن ما أبصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك ألمك ولذتك وجوعك وعطشك ؟ بل علمت أن العين التي هي آلتك أو القوة الباصرة قد أدركت وأبصرت شيئاً وهذا العلم غير ، و حقيقة الرؤية والإبصار غير ، فالعلم بأن العين تبصر ، والسمع يسمع ، والرجل يمشي ، واليد يبطش ، ليس إبصاراً ولا سماعاً ولا مشياً ولا بطشاً . كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجداناً للجوع والألم واللذة ؛ لكن الغلاء يدهاقه فلولهم سلمون أنهم يسمعون و يصرون ويتألمون و يبتلون و يبطشون و يمشون ، فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات والملاحظات ، فعلم أن النفس بها قوة سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا ، فيها نسمع ، و بها تبصر ، و بها تبطش ،

و بها نمشي فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي أت به أت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماض ، و إن احتاج في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة طبيعية و ذلك مما لا نزاع فيه ما دمت في عالم الطبيعة ، و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت في الوجود صدرت هذه الأفعال عنها بدون الآلة ، كما شاهدت أصحاب النفوس الكاملة ، و دل عليه النوم ؛ فإما فعل هذه الأفعال حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات .

البرهان الثالث من طرف العلم على أن النفس مدركة للجزئيات ، لاشك في أن النفس ذات شخصية و هي متعلقة بالبدن تملق التدبير و التصرف كما ستعلم ، و معلوم أن النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلّي و إلا لكانت هتافاً مغارقاً بالكلية ، و لم يكن تملقها بالبدن المعين إلا كتملقها بسائر الأبدان ، و التالي باطل ، فالمعظم كذلك ، فهي إذن مدبرة لبدن جزئي ، و تدبر الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية ، و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصية عند النفس ، و ذلك يستلزم<sup>(١)</sup> كون النفس مدركة للجزئيات ، و هي مدركة للكلّيات ، فهي الإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعددة .

فإن قلت : إن نفسي مدبر بدناً كلياً ثم إنه يتخصّص ذلك التدبير لتخصّص القابل .

قلت : هذا باطل إما أولاً فكل عاقل يجعّ من نفسه إتمه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصود تدبير بدنه الخاص .

و إما ثانياً فتخصّص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولاً إذا كان بدن الشخص قابلاً لتدبير معين لا تحبّله سائر الأبدان ، و ليس الأمر كذلك فإن كل

(١) ان قلت : هذا لا يستلزم زيادة مؤنة إذ ظاهر أنها تدرك المحسوسات .  
لأننا نقول : دوركها للجزئيات بالدرك الحسولي ليس مراداً هلعنا لأن كون ذلك الدرك للنفس محل الكلام فإنه لا آلات النفس عند كثير منهم . و أما ما ذكره فده من العلم الحسوري بالبدن و القوي فلا شك أنه للنفس ، و أنه بدون الآلة ، و لا يلزم توسط الآلة في إدراك نفسها و لا آلة أخرى أيضاً فثبت أن شيئاً واحداً هو النفس ذو أطوار مختلفة مدرك للجزئي والكلّي - س و .



تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل  
و إما ثالثاً فتخصص البدن و تعينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها ، لأنها  
الجامعة لأجزائه و المحافظة لمزاجه ، فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم  
الدور ، لهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس كل القوى ، و ليس في ذلك إبطال  
القوى كما سبق .

و هاهنا وجوه أخرى خاصة : أحدها <sup>(١)</sup> إنا ندعي أن محل <sup>(٢)</sup> الشهوة و العصب  
ليس هو البدن ، ولا جسم من الأجسام ، لأن كل جسم منقسم كما ثبت ، فلو كان محل  
الشهوة و النفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة ، و بطرفه الآخر نفرة  
حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتتياً و نافراً  
و ثانياً إن القوة الوهمية قوة فيرمادية ، و إلا لانقسمت العداوة و الصداقة لانقسام  
محلها ، و كانت من ذات الأوضاع ، فحينئذ يكون للصداقة ربع و ثلث ، و تكون قابلة  
للإشارة العسية ، بأن هذه العداوة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أو في  
البيت ، و ليس كذلك .

و ثالثاً إن الخيال والحفظ قوة غير جسمانية و عليه يراهين قوة سبق ذكر بعضها  
في مباحث العقل و المعقولات ، والذي نذكر منها هاهنا إنا قد برهننا هناك على أن الصور  
التي يشاهدها الناس و المرورون أو يتخيلونها المتخيلون أمور وجودية يمتنع أن يكون  
محلها جزء البدن ، لما ينشأ أن البدن ذا وضع ، و تلك الصور ليست من ذات الأوضاع .

(١) فيه منع لا يتناه على دعوى لادليل عليها لجواز مقاربة هذا العمل الخاص  
ما يمنع ذلك - ط مد .

(٢) هذا مستلزم لتجرد القوة الشهوية و التفضية لا النفس لجواز أن يكون محل  
الشهوة و النضب هو البدن ولا جسماً آخر ولا النفس كما هو المطلوب بل قوة مجردة  
لها . و هكذا نقول في الوجه الثاني والثالث ، أقول : بل المطلوب لازم لأن القوة إذا  
كانت مادية لم تكن من صقع النفس بخلاف ما إذا كانت مجردة فانها حينئذ من صقعها  
لأن مناط السوائية مستهلك في التجرد ، و قد مر أن لها مراتب من الطمع و التجرد  
البرزخي و العقلاني معزز شهوة و العداوة وغيرها إذا كان في الإنسان مجرداً ولا مجرد  
هنا لا النفس و ما من صقعها ثبت المطلوب - س و .

ولما ثبت أيضاً في بداهة القول من اعتناح إعطاب العظيم في الصغير ، فإنما هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام .

طريق آخر إن الصور <sup>(١)</sup> الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم ، لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الأخرى و ذلك محال ، إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات ، و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها ، و يبني صور تلك الأشياء في حفظه و خياله ، و من المعلوم بالبدهة أن الروح الدماغي لا يغي بذلك ، و إما أن يضطلع جميع تلك الصور في محل واحد ، فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض ، ولا يتميز شيء منها ، ولكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض غير مشغوش ، فعلمنا أن الصور غير منطبعة على أن من المستع أن يتلافى الأشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود ، و إذا وجدت فمن المستع أن يحتس البعض بأن يكون محلاً لصورة دون البعض .

وجه آخر إن الروح الخيالي لكونه جسماً لا بد أن يكون له مقدار ، فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم <sup>(٢)</sup> حلول المقدارين في مادة واحدة و هو محال .

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك ، لمنافاته مع كثير من أصوله ، مثل أن الإدراك للمعي . المغاير لا بد فيه من إعطاب صورته في المدرك ، فلو كانت النفس متحركة للصور المقدارية فيلزم كونها <sup>(٣)</sup> محلاً للمقدار ، و إن الجوهر <sup>(٤)</sup> الواحد لا يمكن أن يكون مجرداً و ملوياً عاقلاً و حساساً و غيرهما

(١) فيه منع إذا الحكم فيه مبني على كون الجسم الدماغي في الصلاحية والآخر كسامر الاجسام ، ولادليل على هذا القياس - ط م د .

(٢) و ان كان المقدار التخييل مجرداً مثالياً ، والخيال والتخييل واحداً ثبت تعذر الخيال لان المراد بتجرد الخيال تجرد برزخي مثالي - س و د .

(٣) طو جوز الشيخ ادراك الشيء المغاير بالانشاء لم يلزم ذلك ، على أن تجرد النفس في مقام الخيال أو تجرد الخيال تجرد برزخي - س و د .

(٤) بناءً على انكاره الحركة الجوهرية و الاتحاد بالقل الضال بعد الاتحاد ☞

من التواعد ، ونحن نعتقد برهاناً لكونه مطابقاً لما اعتقدناها من أصول محققة عندنا يخالف تلك الأصول ، مثل كون الوجود متحققاً في الأعيان دون الماهية ، وكونه قابلاً للشدة والضعف ، ومثل عبور الحركة في الجوهر ويجاد الطبيعة ، واتحاد الماقل بالمعقول ، وميرورة النفس متحدة بالمقل بعد كونها متحدة بالحس ، إلى غير ذلك من أمور كثيرة وقع الخلاف متاعاً فيها ، والحق أحقُّ بالاتباع . وهذه عبارته في المباحثات بينها قال : إن المدركات من المور و التمهيلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك ، والثاني باطل ، لأن أجسامنا<sup>(١)</sup> في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء .

فإن قيل الطبيعة مستحضة وضع أجسام ما هي الأصول ، ويكون ما ينضم إليها كالداخل عليها المتصلة بها اتصالاً مستمراً ، ويكون قائدها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل ويكون للأصل ما تزيد غير جوهري .

فنقول : هذا باطل لأنه إما أن يتعد الزائد بالأصل المحفوظ أولاً يتعد به ؛ فإن يتعد به فلا يخلو<sup>(٢)</sup> إما أن يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية هليحدة ، أو ينسبط عليهما صورة واحدة ، والأول يوجب أن يكون التمهيل من كل شيء واحد اثنين ، واحد يستند به الأصل ، و واحد يستند به المضاف إلى الأصل .

و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا يبقى التمهيلات تامة بل ناقصة . على أن ذلك من الممتنع . وإما أن اتحد الزائد بالأصل

بالحس ، وأما كون الوجود متحققاً في العين ، وكونه قابلاً للشدة والضعف فلا يشكره الشيخ أيضاً . س . و .

(١) سبب الروح البخاري الذي لو كان الجسم أو الجسماني مدركاً كان هو أليق بذلك ، لأن ذلك الروح عندهم محل القوى والقوة عرض فيه أو صورة منطبعة سارية فيه ، و إنما قلنا سبب الروح لأنه ألتطف وأسرع تحلاً وأسوح إلى بدل ما تتحلل منه ولذلك اهتدى الأطباء بأمر هذا الروح وإصلاحه بالأغذية والأدوية وإزدياده كماً وكيفاً بها . س . و .

(٢) هنا شق آخر وهو أن يحصل صورة واحدة في الأصل فقط ، لكن لم يتعرض له لأن المضاف لا بد أن يكون خليفة لما يتحلل ، والخليفة بصفة المستغنى موجب الانطباع فيه . س . و .

ج ٨ رد ما يتوهم من كون المفرد للصور والتخيالات هو الجسم ٢٢٩-

فيكون حكم جميع الأجزاء المقترحة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحداً ،  
فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل ، كما أن الزائد في معرض التحلل . فظهر مما  
قلناه : إن محل التخيالات والتمتدكرات جسم يتفرق ويزيد بالاعتناء ، و إذا كان كذلك  
فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بعينها ، لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان  
متحداً فلا بد أن يتغير كل ما فيه من الصور . ثم إذا زالت الصورة التخييلة الأولى  
فأما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا يتجدد ، و باطل أن يتجدد لأنه  
إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه ، و كما  
أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر  
فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانياً و جب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه  
الصورة ، و يلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ و الذكر ، لكن الحس  
تشهد بأن الأمر ليس كذلك ، فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمائين بل إنما يوجدان  
في النفس ، والنفس إنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمجة عنها بأن يتكرر  
عليها جميع تلك الصور ، فيصير استملاك النفس بقولها تلك الصور راجعاً ، و يكون للنفس  
هياة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شئت من المبادي<sup>(١)</sup> المفارقة ، و حينئذ  
يكون الأمر في التمدكرات والتخيالات على وزن المقولات ، من جهة<sup>(٢)</sup> أن النفس إذا  
اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال<sup>(٣)</sup> فإذا انتهت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها  
متى شئت من العقل الفعال ، كذا هاهنا إلا أن المشكل<sup>(٤)</sup> أنه كيف ترسم الأشباح الخيالية

(١) هي النفسنة وهي النفس الناطقة الفلكية لان الفارقات لا يمكن أن  
يرسم فيها الأشباح العزمية ، و لما كان مراده النفس الناطقة الفلكية خس الاشكال  
في قوله : الا أن المشكل الخ بالنفس و لم يذكر الفارقات - س و د .

(٢) الظاهر ان الصابة كانت هكذا من جهة انه كما أن النفس اذا اكتسبت  
ملكة الاتصال بالعقل فإذا انتهت الصور تمكنت من استرجاعها متى شئت من  
العقل اتصال هكذا ها . و أما ما رأينا في النسخ فكما ترى - س و د .

(٣) في نسخة الرازي المستنسخة سنة ١٢١١ المأودة هكذا من جهة النفس اذا اكتسبت  
ملكة الاتصال بالعقل فإذا انتهت الخ - ف .

(٤) الاشكال على الطريقة الحققة لان النفس في مقام الخيال لها تجرد برزخي  
لا مانع فيها من التشبع بالأشباح التالية ، و أيضاً المشكل بوضع الأشباح الخيالية في  
النفس لقيامها بها قيام صبور - س و د .

في النفس ، ثم قال في آخر هذا الفصل : وبهذا و بأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي ، و أنه هو الواحد بعينه المشهور به ، و أنه هو الشاعى الباقي ، و أن هذه الأشياء الآت متبدلة عليه ، فهذا بحلة ما يبدل على صفة ما ادعيناه .

## فصل (٥)

في دفع ما قيل في ان النفس لا تدرك الجزئيات

و هي وجوه عامة ، و وجوه خاصة ، أما الوجوه العامة فهي أربعة :

الاول إن الغلاء ببداهة عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لاني غيره ، والإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لاني غيره ، وكما أن البداهة حاكمة بأن اللسان غير مبصر ، و العين غير ذائقة ، كذلك حاكمة بأن اللسان ذائق ؛ و العين مبصرة . فلو قلنا : بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة .

وليس لقائل أن يقول : الذوة المدركة وإن<sup>(١)</sup> كانت غير موجودة في هذه الأجزاء لكنها آلات لها ، فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت .  
لأننا نقول : النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم ؟ أو إلى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا ؟ فإن أدرك فقد حصل المطاوب ، وإن لم يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان حارياً مجرى اليد في كونه آلة الفوق .

والجواب إن أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكلية و تعقباتهم المجردة من جانب قلبهم<sup>(٢)</sup> و دماغهم ، فهل يدل على أن محل هذه الإدراكات الكلية هو القلب و الدماغ ؟

(١) الصواب حذف كلتي و ان كانت ، كما لا يخفى . . .

(٢) والسر في ذلك انهم يدركون الكلمات في أكسبة الصارات ، و هي آلة صور المحسوسات ، و المبادات تتكون بالصوت الحاصل من قصة الرية ، و بتفادته و اصطكاكه بالمخارج العلقية الى النفوية ، و صور المحسوسات تحصل في الرأس حتى المحسوسات باعتبار صورها الخيالية فلهذا توهم أن إدراك الكليات هي جسد القلب .

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه .

و أيضاً العقلاء يبداهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين ، ولا السامع هو الأذن ، ولا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم ، حتى أن بعضهم اعتقدوا في بآدي نظرهم أن الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ، ثم لما<sup>(١)</sup> لاح لهم إن الأحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و عثكروا ، والأكياس منهم تنبها للنفس ، فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصرة علماً بديبياً بل العلم البديهي حاصل أن للعين اعتباراً في حصول الإحساس ، فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإحساس فذلك غير معلوم بأول النظرة .

الثاني إما نرى أن الآفة إذا حلت عضواً من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أضعفت أو تشوشت ، وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة . و أما الحواس الباطنة فالتجارب الطيبة دالة على أن الآفة متى حلت البطن تقدم من الدماغ اختل التخيل ، و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكير ، و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر ، ولولا أن هذه القوى جسمانية لما كان الأمر كذلك ،

و الدماغ والاصطلاح أن الكليات مجردة و من تجردها يثبت تجرد النفس ، و البجرد كيف يسوغ أن يكون في محل خاص أو جهة خاصة ، والإنسان إذا أدرك حقيقة كنية قد أحاط لطيفته البعده بجميع أماردها و دقائقها الخارجية و النعمية و نشأتها الطولية و العرضية ، و أنى يتيسر هذا للعلم صوبرى أو جرم لزج دماغى أو روح بخارى . س . و .

(١) أى الاحاد ليست موصوفة بجمع هذه الصفات بل ولا بعضها بنحو المدرجة الحقيقية و ان اتصف البعض بالبعض بنحو المنطية ، والمراد بالجملة مجروح البية والهيكل المحسوس الذى ليس الإنسان عندهم الا هو و سم ما قال الجاهل قده : في سلسلة الذهب .

حيوايت مستوى القامة  
بعوباره ميرضانه و كوى  
ميرندش گمان كه انسانست

حد انسان بنهيب عامه  
پهن تاغن برهنه پوست ذموى  
هر كرا بنكرنه كايناست

والجواب إنه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها ، ألا ترى أن صاحب العيون الضعيفة يحتاجون إلى البكور في الرؤية ، ولم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة ، فكذلك في هذه الآلات الطبيعية .

و الثالث إن هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة و ذلك بعيد .

والجواب إنه أي محال يلزم من ذلك . وأقول : التحقيق إن الحيوانات النامية التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لأعن عالم الصورة المفدارية ؛ فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية .

و أيضاً فإننا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعي أن نفوسنا ندرك الجزئيات بذاتها ، ثم لما ثبت إدراكها للكليات ، وثبت أن مدرك الكليات أمر مجرد ، فيحكم بأن قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكليات . وأما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الأمر فيها مشكوكاً فيه .

و الرابع إما إذا أدركنا هذه الكرة فلا بد أن يرسم في المدرك صورة الكرة ، ومن المحال أن يرسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون إليه إشارة .

أقول : <sup>(١)</sup> في الجواب إن هذا الإشكال إما يرد على من ذهب من يكون الإدراك عنده بالطباع صورة المدرك في ذات المدرك ، وليس عندنا كذلك ؛ بل بقيام صورته بالمدرك ، والقيام لا يستلزم الحلول بل المثل قط .

(١) أقول : لا صوبة له على ملحقه بالطباعي أيضاً لأن له أن يقول : الوضع والحيز و هوها من لوازم وجود صورة الكرة الإدراكية لا ملحقاتها حتى يستدعي الوضع و الحيز لمحلها ، ألا ترى أن القوم مع قولهم بالانطباع في الوجود الذهني يقولون في دفع قول من يقول : لو كان الوجود الذهني حقاً لكان النار في النهن مبرقة ، ولكن النفس عند تصور الاستقامة مثلا مستقيمة ، إن الاحراق من لوازم وجودها الخارجي والانصاف بالاستقامة إنما هو بوجودها الميني و ليس كذلك المبرم الذهني - س د ه .

و أما الجواب بأنكم وإن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تنكرون إدراكها للكلّيات ، فإذا أدركت الكرة الكلّية فلا بد أن يرسم فيها صورة الكرة ، فيعود الأشكال الذي ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف يتطبع فيه ذو وضع ؟  
 فباطل لأنك قد علمت في <sup>(١)</sup> مباحث الوجود الذهني أن المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأولي لا بالحمل المتعارف ، وأن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها تقاضها ، فالكرة العقلية الكلّية ليس كرة ولا ذات مقدار ، بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرت ذات مقدار شخصي ، لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم .  
 و قد مرّ هذا في مباحث مقولة الوضع .

و أما الوجود الخاصة فمحتاجوا على أن الإدراكات الظاهرة جسمانية بأن قالوا : لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب أن لا يتوقف إحساسنا على حضورها ، و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب والبعيد والحاضر والذنب واحداً ، لأن النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام .

لا يقال : إما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب و البعد .

لأننا نقول : العين إذا لم يكن فيها قوة باسرة لم يكن القرب و البعد بالنسبة إلى الرائي بل بالنسبة إلى غيره ، فيكون ذلك مثل حضور الدروهي عند زيد ، فإنه لا يكتفى ذلك في حصول الإبصار لمرو .

والجواب إن النفس وإن كانت هي المدركة للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط :

منها كون الآلة سليمة و المحسوس حاضراً عند الآلة على نسبة مخصوصة ، وإذا كان إدراكها للمبصرات موقوفاً على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلاف الحال بالنسبة و الحضور ، و البعد و القرب .

(١) و هذا منه وه صعب فلن الوجود الذهني هم الصورة العقلية و الخيالية جميعاً ، و كذا العمل فيهما جميعاً حمل أولي لا شائع ، و قد مر في المباحث السابقة أن معنى كون الكرة العقلية مثلاً ليست بكرة بالحمل الشائع أنها ليست بكرة مادية بل هي مثالية أو عقلية - ط مد .



اقول : التحقيق إن النفس ذات نشآت ثلاثة عقلية وخيالية وحسية ، ولها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس ، فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس ، والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع ، فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة و إدراك النفس ، والحاجة إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثر الحسي و هو الأفعال ، لا من حيث الإدراك النفساني وهو حصول الصورة ١ .

و احتجوا أيضاً على أن التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث :

أولها وهي أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب إنما إذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تمييز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في التخيل ، فذلك الامتياز إما الذاتيهما أو لوازم ذاتيهما أو لازم غير لازم . والقسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان في الماهية .

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحد هما على فرض فاض و اعتبار معتبر وهذا باطل .

إما أولاً فلأننا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين يميناً والآخر شمالاً إلى فرض اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً يصير بعينه المربع الأيسر ، وذلك ظاهر الفساد .

و إما ثانياً فلأن الفرض لا يمكنه أن يخصه بذلك العارض إلا بعد امتياز من غيره ، فلو كان امتياز من غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور . و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فاض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل ، و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية أو الحامل الثاني و هو الذهن ، و الأول باطل .

إما أولاً فلأن كثيراً ما يتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم العرف .

و إما ثانياً فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر ؛ فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني و هو الذهن ، فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر و إلا

لا يمنع أن يختص أحدهما بخاض يميزون الآخر وهذا لا يحفل إلا إذا كان محل التخيلات جسماً

فإن قيل : أليس يمكن أن نخل مربعاً كلاً و قرن به كونه بمنأ أو يساراً و يتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن والمربع الأيسر ؟

فقول : (١) المربع الكلي أمر يقرن به الخل حد التيامن و التياسر ، فيكون ذلك بقرنه حتى إنه يتمكن من تمييز ذلك الغرض . و أما في التخيل فالتمييز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعلن الذي على الأيمن لا يمكننا أن نعرض عارضاً حتى يفسر هو في نفسه في الخيال مربعاً أيسر فظهر الفرق .

و ثانياً إن الصور الخيالية مع مساوئها في النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البهمن أصغر و البعض أكبر ، و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للآخذ ، و الأول باطل ، لا لأنه قد تتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتميز الثاني ، و هو أن الصورة تارة يرسم في جزء أكبر ، و تارة في جزء أصغر .

و ثالثاً إنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد ، و يمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكن لا فرق بين المتعدد والممكن ، فإن الجزآن متميزان في الوضع والجواب عن العجة الأولى بوجوب التماسر والحل .

أما الأول فالتخيل الأمور العظيمة ؛ فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أولاً ينطبع ؛ فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ؛ إن التخيل لأجل هذا الانطباع ، فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه ، و يكون محل ما يساويه و محل

(١) لعق في الجواب نظير ما سبق في الكرة الكلية أنها كرة بالعمل الأولى

لأن المتعارف ، فنقول . المربع الكلي والتيامن والتياسر الكليان ليست هي بالعمل الارب وان مرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس عرض العقل كما قال السجيب بل فرض كاتب غير موافق لمسئ الامر ، و اما لم يتثبت بالعمل لأنه شيء متداول في هذا الكتاب و في سائر كتب المصنف العلامة فله ولم يفظن به هؤلاء السدولون . . .

ما يفضل عليه شيئاً واحداً ، مع أننا نميز بين القدر المسلوي و القدر الفاضل ، و ذلك يدل على أن الصور من الخياليين و إن حصلوا لشيء واحد فإنه يمكن أن تميز بينهما ، و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس أن لا يميز في الخيال أحدهما عن الآخر . وعلى الجملة فالإنسان ربما طاف العالم ، و شاهد البلدان و يكون مع ذلك حافظاً للمجملات ، فإن كان صورة كل من تلك الأمور في جزء من الدماغ متميزة عن الجزء الذي لم يرسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أن القدر التليل منه لا يفي بذلك ، و إن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل عليحدة بل يجوز أن يكون في محل واحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض ، فعينئذ لا يلزم من ارسام جميع الصور في النفس أن لا يميز بعضها عن البعض .

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها ، بل النفس فاعلة ، و هويته كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجمولة للنفس ، و ليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة ، لأجل أسباب خارجة بل هي أمر بسيط صوري لامادة له ، و إنما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى أن الوهم<sup>(١)</sup> إذا توهم القسمة و الانفكاك في مقدار موجود في الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي ، لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول ، فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في النهر من قبيل الإنشاء الإبداع من الجهات العالوية ، دون التكوين و التخليق من المخصصات القابلية ، و هي كصور<sup>(٢)</sup> الأفلاك من المبادئ العالية من حيث أن منشأ صدورهما و تخصيصها تصورات<sup>(٣)</sup> تلك المبادئ ، و الفرق أن تصورات

(١) متعلق قوله لامادة له - س د ه .

(٢) أي كتصورات هي منشأ صدور الافلاك بقرينة إبداء الفرق ، و ان كانت الفرق أيضاً من الجهات العالوية - س د ه .

(٣) إطلاق التصورات على علوم المبادئ العالية إطلاقاً مسامحياً ، كيف و علوم تلك المبادئ المجردة علوم حضورية حادثة عن مقسم التصور و التصديق الذي هو العلم الصولي - ط مد .

المباي من لوازم ذاتها و غير مأخوذة من سبب خارجي ، و أما هل معنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجة أثر في إنشاء هذه الصور في عالم الخيال بالأعداد و التخصيص . فنقول : إذا أدرك الحس صوراً خارجية كمربع مجتث بمربعين على نسبة مخصوصة مثلاً في الخارج و ذلك الشكل و هو لا يكون موجوداً في الخارج إلا بوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جملاً و وجوداً لكونه موجوداً في مادة قابلة للاقسام ، فللخيال أن يفعل ما زائها صوراً مثلها أو مخالفة لها جملاً<sup>(١)</sup> واحداً بسيطاً ، و إن كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات و الأوضاع . و لا يلزم من ذلك أن يكون الخيال ناجية و وضع إذ صورة الجهة و الوضع لا يلزم<sup>(٢)</sup> أن يكون ذات وضع وجهة .

فإننا نقرر هذا فنقول : قول المعترض : إن تخصص هذا المربع الخيالي ليس بغرض فرض و اعتبار معتبر .

قلنا : لا سلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وصوره و جعله جملاً بسيطاً . قوله : و إلا لا يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن جملاً به بصير المربع الأيمن الأيسر . قلنا : تخصيص الفاعل للأمر الصوري الذي لا مادة له ليس إلا جعل هويته الصورية لا إفادة صفة أو عرض على مادة ، و ليس في المربع الخيالي إلا صورة المربع الخامس بعينه الحاصل من الجاعل النفسي اختراعاً بسيطاً .

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالي مربعاً آخر ، و هذا المقدار مقدراً آخر ، و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك ؛ إذ<sup>(٣)</sup>

(١) إذا مادة لها حتى تكون مجسولة و تلك الصورة مجسولة إليها جعل مستأنف كما في جعل الشمة مربعة ، و أما جعل المربع شيئاً مخصوصاً بخصوصية فليس جملاً مستأنفاً ، ولأننا في ما سبق أن هوية كل من المربعين أمر لازم لهويته لأن اللازم تابع في المجسولة و اللامجسولة للضرورة ، أو لأن الراد به اللازم التبع المتأخر في الوجود - س و ه .

(٢) و من هذا القيل كون الصور الاخرية غير ذات جهة و وضع كوجودات هذا العالم - س و ه .

(٣) و من هذا القيل الصور الاخرية فإن التبديل هناك ليس من قبيل تحول المادة في الصور إذا مادة هناك و الا كانت الاخرة دنياء ، و دار العمل لا دار الجزاء ، فتبديل

ليس لتلك الأمور تركيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول إليه ، بل كل واحد من تلك الأمور صورة فقط بلامادة قابلة ، وتلك الصور عين تصور النفس ومشتها وإرادتها ، فإذا انقسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقة إشأؤهما ابتداءً لامن شيء سواء أ عدم المقدار الأول أولاً ، وإذا عدم<sup>(١)</sup> فلم يعدم إلى شيء . ليلزم وجود مادة قابلة هناك ، و يحتاج إلى منخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية .

أما الجواب عن الحجة الثانية و هي أن الصور الخيالية قد يتفاوت في المقدار مع اتحادها في النوع . فنقول : هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه ، ولا للآخذ بأن يكون مادة قابلة لها ، بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ وإشأئه دون قبوله وانصافه . و أما عن الحجة الثالثة فنقول : إما لاشكر تباير الأشباح و تمدد مقاديرها و إحدافها في الإشارة الخيالية لكر لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرأ مادياً أو كونها غير متحركة للجزئيات والخياليات .

واعلم<sup>(٢)</sup> أن الامتياز في الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال قدوات أوضاع حسية موحودة في جهة من جهات هذا العالم المادي المستحيل المتحدو الرماني ليلزم المتناقاة بين تجرؤ النفس و تصورها للصور في الجلود او صوف التلذذ كلها من باب اشأء ثم اشأء على الاتصال ، و سيجيء في باب الماد و حواشيه اشأء الله تعالى . س و ه .

(١) و ذلك كالمملك من القتل و الدم الممت البسيط جائر عليه ، و لكن الفساد أي عدم الى شيء معال عليه لانه لا يصير حد هذا معنوماً بحتاً ، مع أن الكل لابد وان يبنى و يبقى وجه ديك ذوالعلال و الاكرام ، بل حاصل للمأخوذ بفعل الاحد أي حاصل بسبب المأخوذ بجعل الآخذ كما مر أن هوية كل من المرعين بأمر لارم لهويته لمجولة لنفس ، فيكون الجواب باختيار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعلية من الاحد بأن يكون لام المأخوذ للاختصاص فيكون الجواب باختيار الشق الثاني . س و ه .

(٢) بل الامتياز في الإشارة الحسية يوجب ، وهذا الكلام منطلق بقوله : واختلافها في الإشارة الخيالية . س و ه .

المقدارية والأشباح المثالية . وميأتي تحقيق هذه المسألة في مباحث المعاد وحشر الأجساد .

و احتجوا على أن الوهم قوة جسمانية بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانياً وحب أن يكون الوهم الذي لا يدرك إلا ما يكون متعلقاً بصورة جسمانية كذلك .

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا الشخص ، أما الأول فباطل ، لأنه أمر كلي إدراكه بالعقل و كلامنا في الإدراكات الجزئية ، فيبقى الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص ، لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحد هما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين ، فإذا كان الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية ، لكن قد ثبت أن مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم إذن جسماني .

والجواب عن هذه الحجة إنا قد بينا أن مدرك الصور الخيالية الجزئية غير قوة بدئية ولا مادية ، فالوهم أولى بكونه غير مادي .

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية ، و نسبة مدركاته إلى مدركات العقل كسبة الحصة من النوع إلى الطبيعة الكلية النوعية ، فإن الحصة طبيعة مقبضة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها و الإضافة إليه داخلها فيها . على أنها <sup>(١)</sup> إضافة لا على أنها مضاف إليه . و على أنها نسبة و قيد لا على

(١) أي الإضافة معتبرة من الحصة بنحو النسبة لا بنحو الطولية ، و بنحو آلية اللحاظ و العرفية لا بنحو الملحوظية بالذات و الاسباب ، و الالم يكن التفاوت بين الحصة والكلي بعض الاعتبار كما قالوا ، و في هذا التحقيق تمرى بالمتأمل حيث جل مدرك الوهم مركباً بقوله : لان ادراك المركب الخ .

ان قلت : اذا كان وظيفة الوهم ادراك المعاني و لاخير له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى الى الصورة ؟

قلت : هذا نظير ما ذكرناه في مثل زيد انسان انه ليس تركيباً حقيقياً ، فادراك الصورة بالخيال ، و ادراك المعنى الجزئي بالعقل المتعلق بالخيال عند البصيف أو بالوهم كما هو المشهور ، و لكن تخصصه بالاضافة كالتخصص بأمر لازم للهوية كما مر ، و هذا لتركيبه عمل المنجبة و ملاك الامر ان الكل مراتب النفس و هي روحها -

أنها ضمنية وقيد ، فالمدبرة المطلقة يدركها العقل الخالص ، و العداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها <sup>(١)</sup> العقل المتعلق بالخيال ، و العداوة المتضمنة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال ، فالعقل الخالص مجرد عن الكوين ذاتاً و فعلاً ، و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتاً و متعلقاً ، و عن الصورة الخيالية ذاتاً لا متعلقاً و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتاً لا متعلقاً ، و نسبة <sup>(٢)</sup> الإرادة أي القوة الإجماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك ، و كل واحد منهما عندنا قوة مجردة عن المادة . لكن لم نجد في كلام أحد

(١) و هو الوهم بخلاف العداوة النضمة أي العداوة مع الصورة المذكورة في الاستدلال ، فانها ليست شيئاً واحداً فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أي العقل والخيال فهذا أيضاً مريض بالاستعمل - س و .

(٢) البيل و الشوق البؤكمن العقل العلى يسمى بالإرادة ، كإرادة عيادة المريض والبيل و الشوق الموكد من القوة الباعثة الحيوانية يسمى بالشهوة ، كإرادة عيادة المريض للمحفوظ التنفسية فان العقل الظرفي و العقل العلى في الانسان بما هو انسان كالمدركة و المحركة في الحيوان ، و في الانسان بما هو حيوان ، فلما كان مبدا البيل في الانسان بما هو انسان أجل سى أثره باسم آخر ، كما سى في العقل باسم آخر ، كالحجة و الإرادة كما اشتهر في الشريعة أيضاً ، والعشق و الابتهاج ، و اما لم يشتهر في الشريعة إطلاق لفظ العشق و ان ورد بمثل من عتفى عشقه و غير ذلك لأن النبي صلى الله عليه و سلم و طيفت الاتيلن بالاداب ، ولو تكلم أحياناً بغيرها من مقام الجمع والوحدة فهو بصدره بما هو ولي كقوله صلى الله عليه و آله : « لى مع الله وقت لا يسنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » و غير ذلك ، و العشق من هذا القبيل و الا فكما قيل :

نبت فرقى دو ميان حب و عشق      شام در معنى نباشد جز دمشق  
ثم انه قد فسر الإرادة بنفس القوة بناءً على الاتحاد كاتحاد العلم و العالم ، فالإرادة عين المريد ، والشهوة عين القوة الشهوية ، و القدرة عين القادر كما يصرح به بعد سطر ، والحاصل انه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجرد الا أن الوهم أرفع منزلة في التجرد ، كذلك العقل العلى و القوة الشوقية كلاهما مجردان الا أن العقل العلى أرفع منزلة في التجرد ، و قوله : لكن لم نجد في كلام أحد الخ من باب الاستثناء من المدح بما يشبه النعم و هو من الحسنات اليدوية ، مثل أما أصبح الناس يبدأى من فريش - س و .

ما يدل على أن الحركة الشوقية جسمية ، والتي لاخلاف لأحد ولاشبهة في كونها جسمية هي الحركة الفاعلة القريبة للباعثة ، وهي المسماة <sup>(١)</sup> بالقدره لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب والمضلات المبيلة لها بالتقبض والبسط والجذب والدفع ، وكذا حكم <sup>(٢)</sup> الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية والقريبة والنسائية ، لأن القسمة تراحم إلى الطبيعة ، والنسائية أيضاً لا يمكن إلا باستخدام الطبيعة والله ولي الجود والحكمة .

## فصل (٦)

في تعدد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الفناء و لغضا  
و نحن نحمل كلامهم على الرموز و ناولها لأويلات حسنة بقدر ما  
يمكن الفناء الله تعالى

قال : قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه .

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة .

و منهم من سلك إليه من جهة الإدراك .

و منهم من جمع المسلكين .

و منهم من سلك طريق <sup>(٣)</sup> الحياة غير منفصلة .

(١) اعلم أن عدد القوم القدرة من الكيفيات النفسانية من الشواهد للمصنف العلامة على ما حقه من اتحاد مراتب النفس ، و إن اشراقها فقد إلى تحريم أرض البدن اذلولاه لما كانت القوة القائمة بالمضلات كيفية نفسية بل جسمية كما لا يخفى . س . و .

(٢) المراد أن مثل القوة العاملة مثل الطبيعة في الانطباع والريان في الاجسام ، فكأن العاملة طيبة سارية في المضلات ، وكان الطبيعة محرركة عاملة منبهة في المضلات و التكال و غيرها . س . و .

(٣) يعني ان القائلين الذين سبق ذكرهم و ان كانوا سالكى مسلك الحياة فان حياة الحيوان هي الدرك و الفضل التحريكى الا أنهم لم يتخلوا المسلك عنوان الحياة ، و هؤلاء الناهجون منهج الحياة أيضاً و ان كانوا نلجى منهج الدرك والحركة في الحقيقة الا أنهم لم يصلوا الحياة اليهما . س . و .



فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يتخيل عنده إن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك، وإن المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته، وكانت النفس حركة أولية إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل والأعصاب، فجعل النفس متحركة بذاتها، وجعل لذلك جوهرًا غير مائت معتقداً أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت. قال: ولذلك الأجسام السملوية ليست مفسدة، والسبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع أن يكون النفس جسماً، فجعلها جوهرًا<sup>(١)</sup> غير جسم محرك كذا لذاته. ومنهم من جعلها جسماً وطلب الجسم المتحرك لذاته،

ومنهم من جعلها<sup>(٢)</sup> ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كرياً ليسهل دوام حركتها، وزعم أن الحيوان يستشعق ذلك بالتنفس، وأن النفس غذاء النفس مستبقي النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي، وأنها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجو، ولذلك صلحت لأن يحرك غيرهما.

ومنهم من قال: إنها ليست هي النفس بل إن محركها هو النفس، وهي فيها ومداخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس تاراً، ورأى إن النار دائم الحركة.

وأما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى إن الشيء إنما يدرك ما سواء لأنه متقدم عليه ومبده له؛ فوجب أن يكون النفس مبداً فجعلها من الجنس الذي كان براه

(١) أما أن يقرء على صيغة المفعول أو يراد مدلوله الالتزامي، فإن ملحيهم أن النفس متحركة لذاتها، ثم إن المراد بجوهر متحرك لذاته غير جسم على تأويل المصنف الطليعة السائلة التي هي مرتبة من النفس - س و ه -

(٢) هكذا في النسخ التي رأيناها من الاسفار ولا يحضرنى الشفاء حتى أنظر، والأولى التصير بالفاء لأن الذين لم يتعاشوا من جعل النفس جسماً، وطلبوا تعيين ذلك الجسم المتحرك لذاته تعزبوا أحزاباً فمنهم من جعلها أجراماً لا تتجزى وهكذا - س و ه -

مبدءاً <sup>(١)</sup> إما ناراً أو هواءاً أو أرضاً أو ماءً . وحال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدء الأشياء . وبعضهم جعلها جسماً بخلقياً إذ كان يرى البخار مبدء الأشياء بـ كل هواء كان يقول : إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدء لجميعها ، وكذلك من رأى إن المبادئ هي الأعداد جعل النفس عدداً .

ومنهم من رأى إن الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه ، وإن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس <sup>(٢)</sup> مركباً من الأشياء التي يراها عناصر . وهذا هو

(١) أي للعالم ولكن بواسطة المبدء الأول ، فإن لبعض الأفلاكيين أقاويل : منها ما قل من تاليس السطلي أنه قال : المبدء الأول أبدع النضر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها . وهو الماء . ثم حصل منها الأرض بالتكثيف والانجساد ، والنار والهواء بالتلطيف ، فإن الماء إذا لطف صار هواءاً ، وتكونت النار من صفوة الهواء ، والماء تكونت من دخان النار ، ويقال : إن تاليس قد أخذه من التوراة لأنه جاء في السفر الأول منها أن الله تعالى خلق جوهرأ فنفث إليه خطر الهبة فتابت أجزاؤه فصارت ماءً ، ثم ارتفعت به بخار كالمدخان فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء ذهب فخلق منه الأرض ، ثم الجبال أرسلها ومثله في أحاديث أهل الحصة . وقال آخرون : كان الأصل أرضاً فحصل الباقي من الأرض بالتلطيف . وذهب انكسياس أن الهواء يكون من لطافته النار ، وكثافته الأرض والماء . وآخر أنه النار . وآخر أنه البخار . وعن اسكسالمودس أن الخليط . وعن ذيقراطيس ما هو الحروف من الاجرام الصغار الصلبة المبتونة في خلا غير متناه . وعن الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة . والفرمانية لم يقولوا بجسدية المبدء وهم الذين أتبتوا القدماء الخمسة : الباري ، والنفس ، والهيولي ، والحر ، والغلاء . والميثاغوريون اعتقدوا أن المبادئ هي الأعداد المتولدة من الوحدات . وهذه الأقاويل مزيفة ولا كثرها تأويلات حسنة لو ذكرناها لخرجنا عن طور هذه التعليقة .

ونرجع إلى أصل المطلب فنقول : صورة قياسهم هكذا النفس مدركة لما سواء ، وكل مدرك لما سواء مبدء ، فالنفس مبدء ، والمبدء إما نار أو هواء الخ فالنفس إما نار أو هواء الخ . وهكذا قياس من يقول الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه .

(٢) أي يتقنهما أصولا للكون والبقاء في العالم ، فيشمل الغلبة والمحبّة ، فالكون سوط بالناصر الاربعة ، والبقاء بمقع المناخر وجلب الملام وهذا منوطان بالغلبة والمحبّة . س . د .

قول أبقراط قلبي فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة ومن العلبة والمحنة .  
وقال : إما يترك النفس كل شيء يشبه فيها ، وأما الذين جمعوا الأمرين فكأن الذين قالوا :  
إن النفس عضو حركة لذاته ، فهي عدولاً لها مدركة ، وهي حركة لذاتها لأنها حركة  
أولية . وأما الذين اعتبروا أمر الحياة غير مفصلة .

فمنهم من قال : إن النفس <sup>(١)</sup> حرارة غريزية ، لأن الحياة بها .

ومنهم من قال : بل برودة ، وإن النفس مشتق من النفس ، والنفس هو الشيء  
المبرد ولذا ما يبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس .

ومنهم من قال : بل النفس هو الدم لأنه إذا صفح الدم بطلت الحياة .

ومنهم من قال : بل النفس مزاج لأن المزاج مادام ثابتاً لم يتغير صحت الحياة .

ومنهم من قال : بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لأنها تعلم أن

تأليفاً ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان ، ولأن النفس تأليف فلدات يميل إلى  
المؤلفات من النغم والأريج والطعوم وبتذنها .

ومن الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ،

وإنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً ، وفي شيء نفساً ، وفي شيء عقلاً

سبحانه تعالى مما يشركون . قال : وهذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء والأقدمين

في أمر النفس وكلها باطل . ثم شرع في نفي ما قالوه وإبطالها وتزييفها .

أقول : نفى خواص هذه الأقوال وإبطالها في غاية السهولة بعد أن ثبت أن النفس جوهر

مفارق الذات عن الأجسام ، وكل من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أن النفس جوهر

شريف ، ليس من نوع الأجسام الدنية كالنار والهواء والماء والأرض ولا من باب

النسب والتأليفات ، كيف ينحط على الحكماء السابقين كأبقراط و غيره أن

يجعلوها ما يطمح من له أدنى معرفة في علم النفس وأحوالها ، فإن التأويل والتعديل

لكلامهم أولى من النفس والجرح .

فتقول : ومن الله الاستعانة أما قولهم : إن النفس متحركة لكونها حركة أولية

(١) أي هؤلاء لما وصلوا إلى معرفة النفس من مسلك الحياة فعملوها من سخ

الحياة ومقوماتها ولوازمها ومدراتها ومدراتها - م ر ه .

فكلام صحيح مبرهن عليه ، ولا يلزم منه كون النفس جرمًا من الأجرام ، أما حركتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت ببيانها بالبرهان ، وتخدم ذكرها تصريحًا وتلمييحًا من أن لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من حدّ الإحساس إلى حدّ التعقل ، فتارة تتحد بالحدس و ذلك في أوائل حدوثها و مكوّناتها ، و طوراً تبلغ إلى حدّ التخيل فتتحد بالخيال ، و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المقولات مشاهدة مصير عقلا مفارقا متبرّي الذات عن الأجرام و الجرميات .

وما أسخف القول : بأن النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حدّ كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمقولات مجاورة للملا الأعلى عند المقرين جوهر واحد بالتفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراسه <sup>(١)</sup> اللاحقة ؛ حتى أن النفس البسلة و الصبيان و نفوس الأنبياء عليهم السلام متعددة بالحقيقة و الماهية و إنما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمائم خارجة بعضها من باب السلوب والإضافات ، وبعضها من باب الانفعالات ، و بعضها من باب الكيفيات ، فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإسمية ، فأما الصيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان ، فإذا قيل : النبي ﷺ أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شيئاً خارجاً من حقيقته و حقيقة أمته كالعلم والقدرة هو أشرف منهم ، فلا فضيلة له في ذاته من حيث هويته و ماهيته على سائر الأفراد . وهذا قبيح فليد عندنا فإن جوهر نفس

(١) من النص عندهم أيضاً متبعة و متحركة لكن في الكيف ، لانه ازداد عليه و قدرته و نحوها كأوكياً و كلها من الموارد و أما جوهره و نسخ ذاته فهو محفوظ غير متغير أصلاً . و أما المصنف فلهذا قال : بالحركة الجوهرية كانت بذاتها عنده متبعة متعاقبة مع أصل محفوظ ، و نسخ باقي من أول وجودها إلى آخره ، لإصالة الوجود و كونه ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، و باعتبار وجهها إلى الحق الباقي ، ولاتصال الحركة ، و غير ذلك ما لتفاوت بين درجتي ذلت واحدة مع وحدتها بهذه الوجوه التي ذكرناها أعنى درجة كونها عقلا بالقوة ، و درجة كونها عقلا بالفعل كتفاوت درجتي النبي صلى الله عليه وآله و الإمامة ، فإذا كان في ذات واحدة هذا التفاوت العظيم ، فما طنك بالتفاوت في ذاتين هما كالروح و الجسد بل روح الروح الثاني في نور الواحد - س و .

النبي ﷺ بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدمية ، وأشدّها قوة وكمالاً ، وأنورها وأقواماً تجوهرها ذاتاً وهوية ، بل <sup>(١)</sup> ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كلّ نفس وعقل ، كما قال : « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » وإن كان مماثلاً <sup>(٢)</sup> لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في

(١) فإن جميع الفصول بالنسبة إلى الفصل الأخير لا بشرط أجناس ، وجميع الصور بالنسبة إلى الصورة الأخيرة مواد ، والفصل الأخير مصلها ، والصورة الأخيرة مقومها ثم أشخاص النوع الأخير التي هي بحسب الباطن أنواع وهي عقول بالقوة بالنسبة إلى أشخاص التي هي عقول بالفعل هكذا ، فإن نسبة الشخص إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس ، ثم نسبة القول بالفعل إلى العقل النفس النفسى على المقطع وآله مأخوذة لا بشرط نسبة الجنس إلى الفصل ، فإنه في القول المائتات كالعقل الأول في البادئات بل هو هو وهي هي بوجه ، وللإشارة إلى أن القول الصاعدة بالنسبة إليه (س) هكذا قال تعالى : « النبي أدلى بالؤمنين من أنفسهم » وكيف لا يكون كذلك وقد ورد في حق الامة من ربه « ذكركم في الذّاكرين ، وأسألوكم في الاسماء ، وأخسكم في النفوس ، وأرواحكم في الارواح ، وأجسادكم في الاجساد » وفي حق المؤمنين من امته الرحومة « المؤمن مرآة المؤمن » على جنس الوجوه - س - .

(٢) لما أشار إشارة اجبالية إلى مقام روحانيت (س) بأنه غاية الكل وتماميتها ، وخلق الكل لأجله ، وخلق هولاء الله ، ولولاه لما خلق الانلاك والاملاك ، وفي هذا المقام لا مسائل لهذه الحقيقة المحمدية المطلقة تكليه ، ولا ثاني لها توازيه ، حيث أن كل نفس وعقل من صفته ، وما من صقع الشيء لا يعادله ولا يقاومه ، انتقل إلى نشأته الطبيعية ، وحذف عنان الكلام إلى مقام صورته البشرية المقتضية للنشأته وغيره ، فإن المعارف الحقيقية لا بد أن يكون ذا العينين جامعاً بين النشأتين : الصورة والسنن ، والرقبة والحقيقة ، « ولو جعلناه ملكاً لبصلاه رجلاً » لتلا يلزم العلو والتفويض ، ولا العهد بالمقامات السنية للنفس ، ولا سيما النفوس الزكية النفسية كما قال الكفرة « ان أستم الاشر مثلنا » فجميع ما ورد في حق الانبياء والائمة عليهم السلام من المحبة والطهارة ، والتعلق بأخلاق الله ، والتحقق بها حق وصدق بحسب مقام روحانيتهم وجههم إلى الله ، وجميع ما نسب اليهم من أمثال الصفات البشرية والاحكام الحقيقية مثل « ما كنت تدعى ما الكتاب ولا الايمان » ، ومثل تعليم جبرئيل ، و اظهارهم العجز والاكسار ، ولا سيما في مكالماتهم وماجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أيضاً بحسب مقام صورتهم وجههم إلى النفس ، فابهم كما يأكلون ويشربون وينامون يتصفون ✽

قوله تعالى: «إنا أنا بشر مثلكم» ، فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات و شؤوناً ذاتية و استكمالات جوهرية ، وهي دائمة التحول من حال إلى حال ، و من راجع إلى ذاته يجد أن له في كل وقت و آن شأناً من الشؤون المتجددة .

و أما قولهم : إنَّ المحرك الأول يكون لامعالة متحركاً بذاته فهو أيضاً صحيح ، لأنَّ مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للتحرّك ، و هو إما الطبيعة أو النفس فيما له نفس ، و قد مرَّ بيان هذا المطلب في مباحث القوة و مباحث الحركة أي بيان أنَّ العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية و الكيفية و الإينية و الوضعية لابد أن تكون جوهرأ متبدل الهوية و الوجود ، و إن كانت ثابت الماهية ، و المراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الأفلاك ، لأنها أيضاً صادرة من طبيعة العلك التي هي نفس باعتبار أنَّ لها الإدراك و الإرادة و الحركة النفسانية الكلية التي في النبات و الحيوان ، لأنَّ هذه الحركات طبيعية بوجه و نفسانية أيضاً .

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلا و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و هذه الطبيعة قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ، و لا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر ، إلا أنَّ هذا الجوهر في الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أنَّ النفس كمال هذا الجوهر و تمامه ، لا أنَّ الطبيعة في ماله نفس شيء له وجود ، و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة و الآخر نفس ؛ فإنَّ ذلك يمتنع جداً بل كل شخص

---

يخبر ذلك من أحكام البشرية و الخلقة بحسب الصورة في عالم الصورة كذلك لا يحسون إلا ما عليهم جبريل ، لأن جميع كمالاتهم من الله تعالى ، فإن سبة الشيء إلى القابل بالامكان ، و سببه إلى الفاعل بالوجوب ، لكن لما كان القابل الواقى أصى المادة الجسدية فيهم مستهلكاً فضلاً عن القابل التمثلي اعنى الماهية لقاهرة أحكام الروحانية و أحكام الوجود ، و اشتراط النسخة بين الأثر و المؤثر ، ولا وقع لعالم الصورة في جنب عالم المعنى الذي هو عالمهم وما به فعليتهم كانت أحكام الصورة صورة ، و أحكام الروح روحاً ، و من هنا لا تحكم لجسد النبي (ص) على روحه بل يدور معه حيث مادار ، و يتصف بصفاته ، مثل أنه لا ظل له ، و أنه يرى من خلقه ، و أنه بل جسد المؤمن لا يلي و غير ذلك - س و ه .

طبيعي له ذات واحدة و صورة واحدة وهي وجوده و بها هويته و شخصيته ، فمن حيث كونها مبدء الحركات و الانفعالات المادية طبيعة ، و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس . و أيضاً قد علمت في الفصل السابق أن النفس التي فينا هي جينها مبدء الحس و الحركة و التخيل و الوهم و التعقل كل ذلك بالبرهان ، فقد ثبت و تمحق حقيقة كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته يعنى بهويته و وجوده ، و أن النفس هي المحرك الأولية فيما له نفس إليها يترافى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب ، و ذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسرية و الاتفاقية و الإرادية ، لما مر أن مرحمتها إلى الطبيعة و النفس .

و أما قولهم : إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت ، فكلام حق لأن مرادهم منه إن ما ينبعث حركته من ذاته و يقوم صورته لأمن غير لا يموت ، فالأجسام بما هي أجسام مائتة <sup>(١)</sup> لأن مبدء حركاتها أمر خارج عن جسميتها أعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة ، و كل ما ينبعث الحركة من ذاته فهو لا محالة متوجه إلى الكمال الذاتي الجوهرى ، و كل ما يتوجه <sup>(٢)</sup> نحو الكمال بحسب الطفرة الأولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة إلى نشأة أخرى ، و من دار إلى دار أعلى ، و الحركة المنبثقة <sup>(٣)</sup> من الذات ليست

(١) حتى الصنك بما هو جسم قطلان مبدء حركته منه أو طبيعته التي هي عين صه كما سيجى ، و كلنهما خارجتان عن الجسم بشرط لا وان لم تكونا خارجتين عن الجسم لا بشرط لعله عليهما - س و ه .

(٢) و ذلك لأن الطلب اذا كان في جيلة الشيء و طفرته الاولى يوصله الى اسطلوب و الا لكان ابتداعه فيه عبثاً ، و المطلوب لغوس العبة التي أريدوا بالحركة الذاتية حركتها كما حصرها المصنف فيها دائم لا يموت ، لانه أما الحق والمعارفات - لعقية ، أو عالم النفوس الخيالية والوهية من الصور المجردة من البادء دون البعدار ، والجبيع دابة بدوام الحق تعالى شاء - س و ه .

(٣) قسم المتحرك الى ستة أقسام : ثلاثها حركتها منبثقة من خارج ، فمثل الحركات الالوية لصناعة الحالة النير اللاتمة بل هذه الحركة لعدم الحركة ، و حركات لمركبات أيضاً من الكيفيات الاربع العارضة كحرارة الاشعة السلوية والحرارة المريرة وغيرها ، و حركة الطبائع الجوهرية و ان كانت دائية الا ان التضاد يفسدها و أم النفوس الثلاث فحركاتها ذاتية ولاتضاد لها فهي دائية - س و ه .

إلا نفسانية ، وأما هذه الحركات الطبيعية التي للبساط العنصرية من مكان إلى مكان فليست منبثقة عن ذات المحرك ، إذ شرط انبعائها عن الطبيعة خروجها عن أحيائها الطبيعية ، فهي بسبب أمر خارج عن ذات المتحرك . وأما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي أيضاً منبثقة في انبعائها إلى أمور خالصة كحرارة طابخة أو برودة جماعية أو رطوبة موهلة لقبول الأشكال والتحولات وغير ذلك . وأما الحركة النفسانية التي في الطبيعة فهي وإن كانت منبثقة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد . وأما جواهر النفوس الحيوانية وطبائع الأجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحياة ذاتية ، لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء ، وحركتها إلى الكمال أمر ذاتي لها ، وملك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الإنسانية فلها حشر إلى الله تعالى في دار المقارفات العقلية ، وإن لم تكن عقلية بل وجمية أو خيالية فلها أيضاً حشر إلى عالم النفوس على طبائرها في الشرف والدنور والسعادة والشقاوة ، فإن الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجريرة الشيطانية ، أو الشهوة البهيمية ، أو العلة السبعية فإنها كمالات لسائر النفوس وذائل للنفس الإنسانية .

و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ، ولم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات ، بل تبعاً برزخياً سورياً أخروياً له أعضاء حيوانية ، وملك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام ، ووساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ، ويدرك المعزيات والحسيات كما اتفق عليه جميع السالك والمكثمين ، وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلاً مصوراً بجوارح وأعضاء ، وإنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جريئة ، ويعمل أعمالاً حيوانية ، ويسمع بأذنه ، ويرى بعينه ، ويشم بأنفه ، ويفرق بلسانه ، ويلمس ببشرته ، يبطش بيده ، ويمشي برجليه ، وهذه كلها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية .

وأما قول من قال : إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى فأراد بها الأجرام



المثالية التي لامادة لها ، وقد مرّ بيان أنها لا قبل القسمة الوهمية فصلا عن الخارجيه إذ لامادة لها قسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداءً لا يجعل جسم معين جسمين ، وكذا وصل الجسمين الخياليين جسماً واحداً عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتّم المضم .

وأما نسبة الكروية إلى النفس فلا<sup>(١)</sup> أبسط الأشكال ، ولهذا كانت الأفلاك كروية ، فالنفس إذا صورت وتشكّلت ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كلاً فلاك لكونها أسهل حركة كما قالوا ، إذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة إلى الفعل . ثم التركيب الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندما ذهب إليه أيضاً بعض المتأخرين ، فامتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق لكونها مبدؤه فصله وتمام ذاته ، وإن لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ، و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غير اعتبار المادة و الصورة ، و في الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام ، و لذلك تشير إلى نفسك يأتي كاتب جالس ، فكون النفس الملكية كرة من هذا القبيل .

وأما قولهم : إن الحيوان يستشق النفس بالتنفس فالمراد إن<sup>(٢)</sup> في الحيوان

(١) فالفكرة كتابة من ساطة الاجرام المثالية . وقوله : ولهذا كانت الافلاك كرية بيان آخر لفكرة النفس في ضمن حتى أفرادها يقضي التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة بماها جس و فصل ، و الجسم في هذا التاويل الجسم الملكي لا المثالي الملكوني - س د هـ .

(٢) لا يخفى ان هذا يناهى ما ذكره آخراً من أن المراد الاجرام المثالية ، فان مقتضى ذلك أن يستشق بالنفس الاجرام المثالية لا الروح البخاري لدى هو من عالم الملك ، فان اسم الاشارة في قولهم يستشق ذلك عائد الى لجرم الكرى . والعوالب أن الروح البخاري مركب القوى ، و القوى مظهر الصور المثالية و لولاه لما حصل الظاهر و المظهر ، فلهذا استنشاقه و تروجه استنشاها و تروجها ، ولا سيما أن الروح البخاري عنده بسيط غير مركب من الاستغفسات كما سيحى ، و قولهم : يستشق ذلك أى مادة ذلك ، و الاولى أن يقال : حمل المصعب هذه الاجرام في قولهم : هذه الاجرام التي لا تتجزى التي هي البادية على الاحسام المثالية ، وقولهم : الاجرام التي لا تتجزى

روحاً بخارياً من قبيل الأجرام الفلكية في الصفا والطاقة ، وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي ، و بالنفس يبقى اعتداله ويتغذى بالهواء المعتدل جوهره ، ولما كان هذا الجوهر حاملاً لقوة الحس و الحركة النفسانية ، ومقتضياً من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فأطلقوا عليه اسم النفس . وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة « روح بخاري راجان كويتد ، و نفس نطقه را روان » .

و أما من قال : إنها ليست هي النفس بل إن محركها هو النفس ، وهي فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حق لا يخار عليه ، و يرجع إلى ما أوتينا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض .

و أما من قال : إن النفس نار ، وإن هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسقفية ، بل في الوجود نار أخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الأجسام بالإحالة و التحليل و هي الطبيعة ،<sup>(١)</sup> و فوقها نار النفس الأمارة بالشهوة والمضبوذ هي التي تطلع على الأفتدة كما أشير إليها في الكتاب الآتي ، وإذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات سارت النار نوراً ، والنفس الأمارة مطمئنة .

و أما السالكون مسلك الإدراك فقولهم : إن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه في غاية القوة والاستقامة ، فإن المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك ، وقد علمت أن إدراك الشيء مع وجوده للمدرك و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة دائمة بينهما ، وليست العلاقة الدائمة إلا العلية و المملوئية ؛ ولكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المفعول إلى الجاعل لا نسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني ، و في مباحث الإبصار وغيرهما .

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدء إما ناراً أو هوائاً أو أرضاً أو ماءً فلعلمه أراد من المبدء المبدء القريب لتدبير الأجسام و تصرفها ، فمن جعلها كروياً على الروح النضاري ، و كانوا من الفاتلين بالأجرام الصغار الصلبة . وهذا وجه لكلامه قد أقبل تكيفاً - س و .

(١) و بها أول نار ذات تلك شخب لكونها في الجسم و هو طويل هريس صيق ، فالتمق بالم الطبيعة منشأ الاحتراق بتلك النار في الاخرة - س و .

تلاً أراد بها ماسر ذكره ، ومن جعلها هواءاً قلعله أرلوه الحق والمحبه فإن النفس من المحبه . ثم التعبير عن المبدء الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يشقون مذاهب .

و من جعلها ماءً فأراد به عين ماء الحياه الذي به حياه كل شيء . نبي نفس ، كما قال تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » والنفس حياه الجسم كما أن العقل حياه النفس ، و لهذا جسر بعض الأوائل من العقل الكل بالعنصر الأول و جعله ماءً ، و ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفاض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب . و من سماها أرضاً فلكونها في ذاتها قابله للملوم و الصور الإدراكية الفاضه عليها من سماء العقل ، فالنفس القابله للصور العلميه أرض الخلق في مرتبه كونها عقلا هيولائياً ، فيفاض عليها المعارف العلميه النازله من سموات العقول الفعالة ، كما تنزل الأمطار التي بها يحيى الأرض بعد موتها ، و قدورد في الحديث : « إن القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء » .

و من رأى : « إن المبادي هي الأعداد و جعل النفس عدداً أراد من العدد كما أراد أصحاب فثاقورث . و تأويل كلامهم <sup>(١)</sup> أن المبدء الأول واحد حقيقي و هو مبدء الأشياء ، كما أن الواحد المبدء مبدء الأعداد ، لكن المبدئى الثانويه و الثالثيه والعشرية في هذه الأعداد الجسمانيه الكمية ليست ذاتيه لهذه الوحدات ، فكل ماصار أولاً يمكن له أن يصير ثانياً ، و الثاني منها يجوز أن يكون أولاً بخلاف المبدء الأول تعالى فمبدئيه و أوليته عن ذاته ، و كذا ثانويه العقل الأول عن ذاته لا يتبدل ، و كذا مرتبه النفوس بعد مرتبه العقول فإطلاق المدعى على المبادي العقلية و النفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيباً لا يمكن تبدله ، فالمعديه فيها ذاتيه و في غيرها عرضيه فهي الأعداد بالحقيقه ،

(١) ويمكن تأويل آخر وهو انه لما لم يكن للمبدء الاول ماهية وراء الوحدة فهو الوحدة القائمه بذاتها ، واحده صارت مبدء الاثنين وهو العقل لان مركب من ماهية ووجود ، والانسان صار مبدء الثلاثة وهي النفس لان لها وراء الوجود والماهية تمثلاً بالاده تدبيرياً ، ثم صارت الثلاثة مبدء الاربعه وهي الطبع لان له وراء التعلق التدبيرى والتصرف التدبيرى تعلقاً اعطايماً واضافه حلوية ، والى ها تم المبادي الفاعليه - سره

كما أن الوحدة والأولية ذاتية للحق الأول ، وفيما سوله إضافية ؛ فهو الواحد الحق ،  
وماسواه زوج مركبي .

و أما من رأى منهم : إن الشيء إنما يدرك شبيهه ، وإن المدرك بالفعل شبيه  
بالمدرك فقوله حق وصواب ، وقد تكرر معنا في هذا الكتاب إن المدرك دائماً من جنس  
المدرك ، فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه ، وكذا الذوق يدرك المنفوقات وهو  
من جنسه ، والنور البصري يدرك المبصرات ، والخيال يدرك المتخيلات ، والوهم يدرك  
الوهميات ، والعقل للمفليات . وبالجمله كل قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك  
يخرج ذاته من القوة إلى الفعل ، ولا شبهة <sup>(١)</sup> في أن القوة القريبة والاستعداد القريب  
من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته . ثم إنك قد علمت بالبرهان النطلي  
اتحاد العقل بالمعقولات والعين بالمحسوسات ، والاتحاد أشد من الشبه . وعلمت أن  
النفس إذا صارت عقلاً تصير كل الأشياء ، وهي أيضاً الآن تتحد بكل من الأشياء التي  
تستحضرها في ذاتها أعني صور تلك الأشياء لا أعيانها <sup>(٢)</sup> الخارجة عنها ، ولا يلزم  
من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية ولا من صورها أيضاً بل كلما صارت  
النفس أكمل صارت أكثر جمعاً للأشياء ، وأشد بساطة ، إذ البسيط الحقيقي كل الأشياء  
كما مر برهانه .

و أما قول الجامعين بين الأمرين : الإدراك والحركة فإذا صح تأويل الكلام في  
كل واحد منهما صح في المجموع .

(١) والعامل أن العقل بالقوة هبولى الطليات وهو يناسبها ويجانسها ، والعين  
بالقوة هبولى للمحسوسات فيناسبها ، كما أن الفضيلة لما يصنع منها ويناسبها ، وكذا  
الذهب والحديد وغيرها - س ر ه .

(٢) وكما أن ليس المراد اتحاد المدرك مع المدرك بالعرض بل مع المدرك بالذات  
كذلك ليس المراد اتحاده مع مقامه المدركات بالذات التي هي بالفعل الأولى هي ،  
ولهذا لا يلزم تركيب والتكثير بل مع وجودها أي الكل موجودة بوجود النفس ، ثم  
إذا اتحد المعقولات المفصلة بالوجود الظهورى للعقل لا يتجافى عن مقامه الشامخ ، ثم  
لها اتحادية في مقام عقله البسيط الاجمالى بنحو أعلى وأبسط حكنا بنهى أن يلزم هذا  
المقام - س ر ه .

وأما المعتبرون أمر الحياة في سلوك معرفة النفس فمن قال : إن النفس حرارة  
فريزية فالعالم الغريزي قد ثبت أنها جوهر معلوي متبعث في البدن عن النفس ، و تفعل  
النفس به الأفعال الطبيعية والنباتية والحيوانية ، وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني  
وهو عندنا بسيط <sup>(١)</sup> غير مركب من الأسطوانات ، و قد مر أنه خليفة النفس  
ومتصل بها .

ومن قال : إنها برودة فلعلمه بجوزيها عن كيفية حالها وعلمها اليقيني بأرواحه البدن  
بها وسلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظة للمزاج .

وأما من قال : إنها الدّم فالدّم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في  
كل البدن و يتوسطه تسري الحياة في الأعضاء ، فأطلق اسم النفس عليه إمامنا باب  
الاشتراك أو التجوز ، وإطلاق النفس على الدم شائع في هذا الزمان أيضاً .

وأما من قال : إن النفس تأليف أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن  
وأجزالها على نسبة وقيمة فيها أحدية البصع ، أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها  
مؤلف من معان و صفات على نسبة معنوية شريطة نورية ينشأ <sup>(٢)</sup> منها النسبة الاعتدالية

(١) هذا خلاف ما عند الحكماء ولا سيما الطبيعيين حيث قالوا : إن الروح البخاري  
يشكون من لطيف الاخلاط ، والأعضاء من كثيفها ، فهو من الأسطوانات ، و لكن ما ذكره  
قدّم هنا نظير ما ذكره في أمر الفناء من أنها من عالم النفس أو أنه الطبيعة المعبولة على  
طامة النفس غير الطبيعة التي ربما تنمى ، و بها يقع الأعياء مثلاً كما قال في الشواهد  
وغيره فيكون المراد به ما ذكره قبيل ذلك إن المراد بالحرارة جوهرية تصرف في  
الاجسام بالإحالة والتعطيل وهي الطبيعة - س و د .

(٢) فالنفس في مقام العاقلة تختلج بالمقولات وتتقوى بها ، فإذا وقع ظلمها في البدن  
صار تخديته بالجسمانيات وتقوى لها بها ، ويشوم مقدارها إلى الماء الإلهي حتى تقوم بأحسن  
تقويم في مقام الحضور لدى تقويم المحيط ، فإذا وقع ظلمها على البدن صار تنبية حسية  
وحركة كمية في أحسن تقويم صوري بهي ، وتبطل كل نفس شبيهة بنفسها علماً وحقاً  
وعلا استغلاماً معنوياً واستيقاظاً بورياً ، فإذا وقع ظلمها على البدن صار استيلاداً بالمولدة  
صورياً واستغلاماً جسمانياً واستيقاظاً نوعياً ، وهكذا جميع ما في البدن ظلال حسية لبيئات  
نورية في النفس ، بل موجودات العالم الأدنى طراً خلال العالم الأعلى كما مر في مبحث  
المثل النورية - س و د .

المراحية في البدن ، وهذه كائناً ظل لها وحكاية عنها ، فإن جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعي من الصور وأشكالها وأحوالها توجد تظايرها في العالم الأعلى على وجه أشرف وأعلى .

وأما قول من قال : إنها هو الإله فلملحه أراد به الفناء في التوحيد الذي قل من أكابر الصوفية ، لا للمعنى الذي أدعاه الفرائضة والملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون .

وأما من قال : إنه تعالى في كل شيء بحسبه ، ويكون في شيء طبعاً ، وفي شيء عقلاً فلست <sup>(١)</sup> أصح كلامه حظراً عن سوء الأدب ، لكنني أقول : النفس الإنسانية في شيء طبع ، وفي شيء حس ، وفي شيء خيال ، وفي شيء عقل ، فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغازي النامي المولد ، وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم ، جعلها الله مثلاً له ذاتاً وصفة ، وخليقة له في هذا العالم . ثم في العالم الأعلى وجعل معرفتها سبباً لمعرفته تعالى . فهذا ما ييسر لنا في تأويل رموزهم وإظهار كنوزهم .

ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم بعض مناقشات وأبحاث تريد أن تشير إليها .

الأول في قوله : أما الذين تعلّقوا بالحركة فأول ما يلزمهم من المحال إنهم نسبوا السكون إلى النفس ، فإن كان محرّكها علّة للتحريك فلم يغفل تسكينها إما أن يسدر عنها وهي متحركة بحالها ، فيكون نسبة محرّكها بذاتها إلى التحريك والتسكين واحدة إلى آخره .

فإنّا نقول : التحريك البدني الذي ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا

(١) قد مر أن للوجود ثلاث مراتب : الوجود الحق ، والوجود المطلق ، والوجود المقيد ، الوجود الحق هوالله ، والمطلق صله ، والمقيد أثره ، وذلك المطلق في كل حربه هو في العقل عقل ، وفي النفس نفس ، وفي الطبع طبع ، وفي ذاته لا جوهر ولا عرض ، فما قالوا : إنما هو في صله تعالى ، ولكن لما كان صله أمره و كلمته ونوره ، كان من صفته وليس شيئاً على حياله تفوهوا بها تفوهوا ، ولكن الأدب في حفظ المراتب والعدل وضع كل شيء في موضعه فبالعدل قامت السموات والأرضون - من ر .

التحريك المكاني الإرادي الذي ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية ، وأمور لاحقة ، وأسباب معدة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلياً للنفع أو الملام ، ودفعاً للضرر أو المولم ، إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالية الطبيعية التي يقع بها التغذية و التنمية والنضج والإحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة ، وهي حركة الحياة ومقابلها سكون الموت عند اضطراب تعلق النفس عن البدن ، ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحياة الحيوانية ذاتية ، وأما فاعليتها للحركات الإرادية فهي أمر عرضي بمشاركة الأسباب الخارجية ، ونسبة هذه إلى تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء ، و كنسبة طبع الطعام في القدر إلى هضم الغذاء في المعدة . وبالجمله هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس مادام البدن حياً ، ولا ينتهي إلى تسكين مادامت النفس نفساً ، والبدن بدنأ .

و الثاني في قوله : قد عرفت بمسلفاته لا متحرك إلا من محرك ، وإله ليس شيء متحركاً من ذاته .

أقول : حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره ، لكن قد مر أن كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يبدلها الحركة . وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركاً<sup>(١)</sup> و قد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية ، وكذا بين اختلاف البهتين في الخارج كما في القوة والفعل ، و بين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية ، والحركة فيما يتحرك لذاته هي وجوده ، والمحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يبدل ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود ؛ إذ الوجود ليس وسفاً زائداً على الماهية خارجاً بل ذهنأ ، وعلى أي<sup>(٢)</sup> الوجهين فحاجة كل متحرك إلى

(١) حال لا مضمول ثان - س و .

(٢) أي على الحركة العرضية والحركة الجوهرية ، فكل متحرك يحتاج إلى محرك غيره كما هو مقرر في موضعه ، لكن في الحركة الجوهرية يحتاج إلى المحرك بمعنى الوجود لوجود ذلك المحرك ، ولكن إذا جعل ذلك الوجود جعله حالكوها متحركاً بجعل واحد لا أنه جعله موجوداً ثم جعله بجعل آخر متحركاً ، إذ قد علمت أن الحركة من عوارض

محرّك غير ثابت ، و كذا انتهاء المتحركات إلى محرّك غير متحرك .

الثالث إن قوله : هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكانية أو كمية أو كيفية أو غير ذلك إلى آخره .

مدفوع : بأن هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية ، ولم يتم برهان في غي الاشتداد الجوهرية ، وما ذكره الشيخ في إبطاله قد مرّ بيان ضعفه و وهنه .

الرابع إن قوله . و أما الحركة على <sup>(١)</sup> سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة عن كونها نفساً فيكون إذا تحركت لا تكون نفساً . وإما حركة في عرض من الأعراض فأوّل ذلك أن لا يكون محرّكها من نحو تحريكها إلى آخره .

أقول فيه : إن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود <sup>(٢)</sup> والماهية ، وحمل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

في ماهيته لا وجوده لأن الحركة في المتحرك بذاته الجوهرية جوهرية الوجودية نحو وجوده ، وفي الحركة المرضية يحتاج إلى المحرك بمعنى المفيد له الحركة ، فإن الحركة هنا مرضية معللة بعلامها . ثم فالعامل جعل هنا وجود المتحرك ثم جعله جعل آخر متحركاً ، وكذا انتهاء المتحركات إلى محرّك غير متحرك ثابت ، و لكن في موضع بمعنى مفيد وجوده متحركاً ، و في موضع بمعنى مفيد حركته . وفي كل السبع غير ثابت والضمير غير ثابت وهو لا يلائم أول الكلام ، ولا قوله أي الوجهين ادعاه وجه واحد وهو الحركة الجوهرية الاحتياج إلى المحرك المفيد للحركة غير ثابت لكونها دائية ، مع أن هذه القاطعة ثابتة وعليها ينتهي اثبات الواجب من ملك الحركة لكن الصحيح على أي الوجهين ثابتة - من د .

(١) هذا من باب عموم البعبار الذي هو مصطلح علماء النقول ، فإن الاستحالة هي الحركة الكيفية . و أما الجوهرية فتسمى بالتكوين كما سبق في السفر الأول - من د .

(٢) و إلا فالحركة في الجوهر مما لها من سبيل الوجود لا أنه سبيل الماهية ، فالطبيعة مثلاً ماهيتها ثابتة و هويتها سيالة . نعم ليس السيلان وجوداً آخر طارياً على هويتها كما في التحركات المرضية حتى تكون الطبيعة ثابتة الماهية والهوية جميعاً ويسير السيلان من موارد الوجود لأمس موارد الماهية ، ويتحقق في عالم الملك هوية ثابتة في



إلى ماهية أخرى بالفعل ، وليس الأمر كذلك ؛ فإنَّ الأشدَّ والأضعف وإن كانا متساويين في النوعية لكن تمايزهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلًا لهما بالفعل ، وأما عند الحركة الاشتدادية فلذلك <sup>(١)</sup> وجود واحد شخصي زمني له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حدٌّ من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مرَّ بيانه ، فالحركة في الأكوان الحيوانية مثلاً لا يستلزم إلا خروج المتحرِّك من كون حيواني إلى كون آخر حيواني ، لا خروج الحيواني من الحيوانية إلى غيرها كالفلكية مثلاً ، إذ كلُّ ما يقبل الأشدَّ والأضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعيف ، ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في أنه يقبلهما ، فجاز <sup>(٢)</sup> لبعض أنواعه المتعلِّقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية فكما أنَّ الاشتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرج من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر ، إما بالقوة كما في أوساط الحركة أو بالفعل كما في انتهاء الحركة ؛ فكذلك <sup>(٣)</sup> لا يخرج الجوهر إلى مقولة أخرى ، ولا إلى جنس آخر غير ما كان إلا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرِّك إلى غير جنسه ، كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه

حتى ينامي حدوثه الدائم وتجدده الجوهرى شرارته ، مساواته وأرضيانه ، سبطه ومركباته ، كما سقطت به الشرائع الحقَّة ، وتجددهوية الجوهر وجوده وثبات ماهيته بل لا ثباتها ولا لابتاتها يصح بين القولين من تجدد الجوهر وعدم تجده - س و هـ .  
(١) كون وجود الكل شخصياً زمانياً لاجل أن يتحقق الخروج من وجود إلى وجود لتدريجاً فيصنق الحركة ، ولولا أن لهذا الوجود الشخصي مراحاً زمانياً لما صدقت الحركة وأما وحدة ماهيته فهي كوحدة ماهية الإنسان المركبة من الجوهر والعقل لا يبادر إلى غيرها ، فإياها غير محصلات في صراط الإنسان حتى ينامي وجوده ماهية وإن كانت متصلة حيث وجدت بوجودات مفرقة - س و هـ .

(٢) كالطائغ السبالة بخلاف الجواهر المتعارفة أفلاسلان في حواصرها ولا حالة منظرية لها بياتها ، ولا حدوث متعدٍ لها لكونها من صفح الربوبية التي استأثر لها النيات والقدم فلا يمكن في ثوبتها وتمايزها التجدد والعدم - س و هـ .

(٣) أى الجوهر الذى هو الحس العالى لا يخرج إلى جس عالٍ آخر ، ولا الجوهر الوهمى لا ضامى إلى نوع أصامى آخر ، ويجعل أن يراد بالحس معناه اللغوى -

إلى غير جنسه ، ولا لإنسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكاً من الملائكة ؛ أو في إعوja جائه وتنقصاته حتى يصير شيطاناً أو بهيمة . ثم إن نفسية النفس وإن كانت إضافة وجودية لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفساً .

وأما ما ذكر أن حركة النفس إذا كانت في عرض من الأعراض يلزم أن لا يكون محرّكها من محوحرّكها ، فلا أحد أن يقول : إنهم لم يدعوا إلا أن المحرك للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد وأن يتحرك في ذاته ، وذلك لا يستلزم أن يكون حركة المتحرك من محوحركة المحرك ، ولم يدعوه أحد . وفي كثير من الأشياء التي يحركها شيئاً بأن يتحرك يرى الأمر على خلاف ما ذكره ؛ فالتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في أجرامها وضعية ، وهي تابعة لحركاتها النفسانية الإرادية ؛ كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها ، فأى محال يلزم في أن يكون تحريكات من النفس في البدن بالإحالة وغيرها ؛ وهي تابعة لحركاتها الوجودية أو الإرادية .

الخاص إن قوله : ثم من المحال ما قالوه : من أن الشيء يجب أن يكون مبنياً حتى يعلم ماوراءه ، فإننا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لنا ببدلها الخ .

أقول فيه : إن المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المذرك القائمة المحفوظة بحفظه إياها ، ولا شك أن النفس مبني فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها ، وأما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء عند كونها عقلاً هيولياً مبني قابلي لها ، وإذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياها . والشيخ قد ذكر في كتاب المبدء والمعاد في فصل ذكر فيه إن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي ، أن القوة العقلية مجرد الصورة عن المادة فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها <sup>(١)</sup> معاً ، وقال في فصل آخر منه : إن القوة العقلية تعمل في المحسوس عملاً تبجمله معقولاً .

(١) القابلية عند كونها عقلاً هيولياً ، والفاعلية عند كونها متصلة بالعقل الصال

كما قال المصنف قده أو المراد القابلية بمعنى الموصوفية ، وعلى أي تقدير فلا يلزم كون

شيء واحد قابلاً و فاعلاً . س د هـ .

## الباب السادس

في بيان مجرد النفس الناطقة الإنسانية مجرداً تماماً عقلياً وكيفية حدوثها وفيه فصول :

### فصل (١)

في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منقطعة في مقدار

وفي حجب : الأولى أن لها أن تدرك الكليات والطبائع الكلية من حيث عمومها وكتبتها ، والكلي بها هو كلي أي طبيعة عامة لا يمكن أن يحلّ جسماً ، ولأن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم منه ، أما أنه لا يمكن أن يوجد في طرف غير منقسم منه فلأن النقطة يستنع أن يكون محلاً لصورة عقلية ، فلاها لا يخلو إما أن يكون لها تميز عن الشيء الذي هي ثابت أو لا يكون ؛ فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه ، بل كما أن النقطة طرف ذاتي له فكذلك إما يجوز أن يحلّ فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار ، ويكون كما أن الحال يتقدّر بذلك المقدار بالمرض ؛ فكذلك تنأيه بطرفه بتأهي المحل بها بالمرض ، وإن كان لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو محال وإلا لكانت النقطة منقسمة كما يسن في موضعه .

واعترض هاهنا بأن عدم التميز في النقطة عن المحل وإن كان مسلماً لكن لا نسلم إنه لا يحلّ فيها إلا نهاية ما يحلّ في ذلك المقدار ، فإن ما ذكرتم منقسم بالألوان والأضواء الحاصلة في السطوح دون الأماق ، وكذا حال الحملّة والملافة .

والجواب إن السطح للمعتبر إن اعتبار أنه نهاية للجسم ، واعتبار أنه مقدار منقسم في جهتين ، فقبوله الألوان والأضواء وغيرها من جهة أنه عبارة عن امتدادي الجسم ، لأن جهة أنه نهاية له .

و أيضاً لأبد في قابلية الشيء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يصل  
كيفية أو صفة ، وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية في القابلية ،  
فلو كان للنقطة مثلاً إمكان أن يصل صورة عقلية لكائن دائمة القبول لها لعدم تجديد حالة  
فيها فرضاً ، تكن المقبول حاصلًا فيها أبداً ؛ إذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخي فيضه إلا لعدم  
صلوح القابل ، والمفروض إن الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها ، فلزم من  
ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النطقة عاقلة ؛ ووجب أن يكون العاقل عند موته عاقلاً  
لوجود قابل العاقلة فيه ؛ فالتالي باطل ، فالنعم كذلك . وأما أنه يمتنع أن يحل الصورة  
المقولة من الجسم شيئاً منقسماً ، فهو أن كل مقدار منقسم أبداً والعال في المنقسم منقسم  
ليلازم أن يكون الصورة العقلية منقسمة أبداً لا ينف إلى حد ينتهي القسمة إليه وذلك  
محال بوجوه :

أحدها إنها لو انقسمت لكن انضمامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين  
والأول محال .

إما أولاً فلأن كل واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفاً بوجه لكل لا متنازع  
كون الكل مساوياً للجزء من جميع الوجوه ، و تلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولو أزمها  
وإلا لم يكن الانضمام إلى جزئين متشابهين ، فإذن المخالفة بشيء من العوارض الخارجية مثل  
المقدار والشكل ؛ فلا يكون الصورة المقولة مبررة هذا خلف .

وإما ثانياً فلأن ذلك الانضمام إما أن يكون شرطاً لكون الصورة مقولة أو لا يكون ؛  
فعلى (١) الأول وجب أن يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء  
وأيضاً قبل ورود القسمة وجب أن لا تكون مقولة لتقد إن الشرط .

(١) لانهما مقولان لتحقق شرط الحولية ، والكل ليس مقولاً لفقده ، فهذا  
وجه المخالفة . و مذكروه من وجوب مباينة الكل للجزء محمول عليه أي الكل قبل  
الانقسام و الجزء معه يجعل اللام في الكل والجزء للعهد لا للجنس أو الا ستغراق حتى  
يقال لا مباينة في الكل و الجزء التقديرين الا بالهوية . وجه آخر أن يراد بالمخالفة  
بالهوية والعوارض المبررة اللازمة ، و حيثئذ اشتراط المقولية بالانقسام اشتراط الشيء  
بتقيضه - من و م .

وأيضاً الشيء الذي هذا حاله يجب أن يكون <sup>(١)</sup> منقسماً ، وليس كل معقول كذلك ؛ وإن لم يكن ذلك الانقسام شرطاً فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مفشلة بموارض غريبة من جمع و تفريق ، ويكون في أقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة لأن جزء <sup>(٢)</sup> تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية ، ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها ، فيكون حلولها في ذلك المحل عارضاً غريباً . والكلام في الصورة المجردة هذا خلف .

فإن قلت : أليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متمايزة بإضافة زوائد كلية مثل المعنى الجنسي كالحبوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصة الإنسان وحصة الفرس منه ، والحصتان غير مختلفتين بالماهية ؛ فإن حيوانية الفرس بشرط التجريد عن المسببات المساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة ؛ فقد وقع انقسام الكلّي إلى أقسام متمايزة مع أن <sup>(٣)</sup> تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير والأشكال الجزئية . فيقال : هذا غير ذلك ؛ وهذا جائز لأنه بإلحاق كلّي بكلّي ، بل هذا <sup>(٤)</sup> امر كيب و ذاك

(١) أي مقولته مشروطة بالانقسام يجب أن يخل الانقسام ، و ليس كل معقول

كذلك لكن البساط المشقولة <sup>(٥)</sup> في محله

(٢) فإن جزء المقدار جزئي منه ، و الجزئي حامل لنوعه بالتمام . ثم انه يمكن جعل هذا معنى قوله : و يكون في أقل الخ مع قوله : و محل الجزء جزء المحل الخ وجباً واحداً ، و المعلوم لزوم المعارض التريب المذكور ، و يمكن جعلها وجهين بجعل المعلوم في الاول لزوم الخلف من وجهين آخرين : أحدهما أن ما فرض صورة الشيء لم يكن بنسائها صورة له ، و يلزم البناء من ذاتي الشيء . و ثانيها أن ما فرض مجرداً كان ملحوظاً للمعارض التريب من حيث أنه اذا كان في الأقل كفاية ، و هكذا في كل أقل من أقل كانت الصورة معقولة أحداً مع ما لا دخل له في تنعيم مقولتها ، فهي دائماً مفشلة بأمر غريب عن حقيقتها . س . ر . هـ .

(٣) غرض السائل انه وقع في الاستلال مخالطة من باب إيهام الانعكاس ، فان كل انقسام إلى أجزاء مقدارية انقسام إلى أجزاء متشابهة ، و ليس كل انقسام إلى أجزاء متشابهة انقساماً إلى أجزاء مقدارية كالكلّي و حصصه س . ر . هـ .

(٤) هذا مع قوله : و بالجملة الخ الذي هو عبارة أخرى له ملاك الجواب . وأما قوله مثلا إلحاق الناطق الخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائل بعدم الاختلاف بين

ج ٨ الفرق بين انقسام الكلّي إلى الجزئيات وانقسام الكل إلى الجزء - ٢٦٣ -

تجزية ؛ مثلاً إلحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الإنسان يجعله محالاً للحيوان الذي هو حصة الفرس ، وقسمة الكلّ إلى الجزء يوجب مساواتهما ، فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها وجزئياتها لزم أن يكون كلّية تلك الصورة مخالفة لكلّ واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية والمفروض أنها مقدارية هذا خلف . وبالجملّة فانقسام لحيوان إلى الإنسان والفرس وغيرهما قسمة الكلّي إلى الجزئيات ، وهي عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى المقسم ، والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكلّ إلى الأجزاء وبينهما فرق ظاهر . وأما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة المماني لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس والفصول ، لكن الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو محال .

وأيضاً فلأن كلّ كثرّة فإن الواحد المتساوي فيها موجود ، فلو كان هناك أجزاء

الحيوانيتين المجردتين من الصهابة والناطقة كيف يمكن دهمى الاختلاف بلائسة ، مع تعيين القوم أيضاً أن المضاف إليه خارج من الصفة ، وأن المقسم متناثرة . و جواب ان مراده قدس سره الاشارة الى جواب آخر في دليل بيان التركيب ، وهو ان التعصيم ليس تجزئة حقيقية خارجية كالنجزية الى الاجزاء الخارجية المقدارية ، اذ الكمي الطبيعي مطلقاً لا وجود له معزلاً عن الخصوصيات والصفات ولا سيما الاجناس ، و خصوصاً جس الاجناس السهية بنواتها المتصلة بالوصلات الثابتة في الخارج ، و لهذا يقال في تعريف اجنس هو المقول على الكثرة المختلفة المضافي ، والنوع وان كان مقولاً على الكثرة المتفقة الا أنه في العقل طبيعة تامة متصلة ، أو في عالم العقول شأناً على القول بالمثل الا فلاطوية ، و هناك منصرفي فرد . و بالصلة ليس التعصيم تجزئة وتكثراً خارجياً ادلاً مقسم في الخارج واحداً بالمعد خلا أقسام بياهي أقسام .

ان قلت : الكلام في الوجود في العقل ، و الصمم المتناثرة موجودة فيه .

قلت : لا تكثر في العقل أيضاً الا بالاعتبار ، ويرشدك اليه قولهم : لا تفاوت بين الكلّي والصفة الا بالاعتبار ، و على تقدير التكثر ليس تجزئياً ، و على تقدير التجزئ كان الاجز ، متقدمة اذ الكلام على تقدير تقدير العقل - س ر ه -

غير متناهية لكل واحد منها ماهية بسيطة ، فلا يكون ذلك الجزء السيط ممكناً  
الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية .

وأيضاً فيستدبر أن تكون تلك الصورة مركبة من مفومات غير متناهية ولكل واحد  
مهما محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل  
وذلك أيضاً محال .

وأيضاً إذا فرضنا قسمة فوق الفصل في جانب والجنس في جانب ، ثم إذا فرضنا  
القسمة على محور آخر فلا يخلو إما أن يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس فيكون  
ذلك انقساماً إلى جزئين متشابهين وقد مر<sup>(١)</sup> إبطاله ، أو يوجب انتقال الجنس والفصل  
إلى القسمين المفروضين ثانياً فيلزم أن يكون<sup>(٢)</sup> مجرد الفرض يوجب تغيير مكان أجزاء  
الصورة العقلية ، و يكون محالها وموضعها بحسب إرادات المرئيين و فرض الفارضين .

الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية أن نقول : لكل شيء حقيقة هو  
بها هو ، و تلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلاً ، فإن القابلة للقسمة  
يجب أن تبقى مع القسمة ، والعشرة من حيث أنها عشرة لا تبقى مع الانقسام ؛ فإن الخصمة  
ليست جزءاً للعشرة بما هي نوع من الأنواع العشرية بل هي جزء من كثرة الوحدات ،  
وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزءاً ، فإذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فهما  
جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة ، والكثرة فيها بالنسبة إلى المحدود لا بالنسبة  
إلى نفسها ، فإن العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس و وحدة لنفسها فلها صورة  
واحدة غير قابلة للقسمة ، إذ ثبت ذلك فنقول : العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة إن كان حالاً  
في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ، ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم  
غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف .

أقول : هذا تحرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتاب تقوم ، وعندهم إياه  
من أقوى البراهين الدالة على مجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية ، وهي جميع النفوس  
البشرية ، وقد سبق منا أن التجرد العقلي<sup>(٣)</sup> غير حاصل لجميع النفوس البشرية ، وعندى

(١) ويلزم أيضاً انتقال العرض من موضوع إلى موضوع - س د .

(٢) سم التجرد العقلي الثام و ان ليس لهؤلاء بالفعل إلا أن لهم توقعية من \*

إنّ هذا البرهان غير جارٍ في كلّ نفس بل إنّما يدلّ على مجرّد العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الأمر ، سواء كانت محسب ذاتها المقتضية للتجرّد أو بحسب مجرّد مجرّد وترفع منزّه عن معقولها من محسوسها ، وثالث النفس هي التي خرجت من حدّ العقل بالقوة العقل الاستعدادي إلى حدّ العقل بالفعل ، والمقول بالفعل ، وهذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع ، وذلك لأنّ الذي يندر كراهة أكثر الناس من الطبائع الكليّة وجودها في أذهانهم يجري مجرى وجود الكليّات الطبعيّة في الخارج في جزئياتها المادّية كالحيوان بما هو حيوان ، فإنّ ماهيته موجودة في الخارج بين وجود الأشخاص ، ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصّصاً بمكان معيّن و وضع خاص ، ولا أيضاً من حيث ماهيته المشتركة بقابل للقسمّة المقدّارية الجزئية ، وكذلك إذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس فإنّها توجد تلك الماهية بين وجود صورة متخيّلة ، لكن للذهن أن يعتبرها بوجودها من الاعتبار ، فهي من حيث كونها صورة شخصيّة موجودة في قوة إدراكيّة جزئية تكون جزئية متخيّلة ، ومن حيث اعتبارها بما هي هي أي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيّلة ولا محسوسة ولا معقولة أيضاً ، لأنّها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود وإن كانت موجودة في الواقع بوجود ما تتعده من الصورة ، ومن حيث اعتبارها <sup>(١)</sup> مشتركة بين

الاعتقالي فادّاء شئهم ، لعلّنا والقي عليهم الصورة العقلية الحقيقة لا بد أن يكونوا قاصين ، لانّ العليّات ، بدالفا بليّات فلا بد أن يكون فيهم لطيفة - س ر ه -

(١) أي من حيث اعتبار شئيّة الماهية فإن اعتبار شئيّة الوجود العقلي في الكلية ، وإنّ هذا الوجود لا يتواءم نسبة إلى جميع الأفراد مناط الكلية والاشتراك كما سيأتي مشيّد لا يفهمه بعض الخواصّ خلا من الخواص ، فالاشتراك الذي يفهمونه صدق مفهوم مجمل غير مبين عندهم داتية و عرضية عليها ، بل ما سينها في بعض الآثار الحسية ، بل ادّ سموا كلياً تصوّروا بأوهامهم وخيالاتهم مقدّاراً متناً و خطّاماً منبسطاً على الأفراد ، كما إذا سموا البور المحيط الوجودي تخيلوا شعاعاً عرضياً متناً مع أنه لا كم ولا كيف للكليّات في ذاتها وكيف للحقيقة الوجود ، وهذا فقلبة أحكام الصورة عليهم ، و قاهرية القوى الجزئية على عقولهم التي بالقوة في العليّات ، فهذه التصويرات أغذية خيالاتهم و أنواتها لا تقوم بدورها - و أما الخواصّ فهم إنّ وقوا في هذه التنبّلات حنة بحسب شأه خيالاتهم ، فلكون قواهم مرتامة في النظريات أو في العليّات رجوها وردوا أحكامها و مداركها بالأحكام العقلية ، و التجرد الذي يفهمونه إما أمر سلبيّ



كثيرين تكون مفعولة مجردة . فحينئذ نقول : إنَّ الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود مجردي كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضاً مجرداً ، بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئياً وبحسب بعضها كلياً وبحسب بعضها مطلقاً<sup>(١)</sup> وكذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية . ونحن لانسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات ، أو يمكن لنفسه أن يتصور أمراً ذهنياً من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين ، مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية . وكذلك نقول إيراداً<sup>(٢)</sup> على الوجه الثاني :

✽ معض أو أن يرتقوا قليلاً ، فتغلب شئبة الماهية من جميع العوارض كالماهية المجردة التي فهم بها الحكماء من الشئ المجردة حاشا القائل بها من ذلك . س د هـ .

(١) غير خفي أن لازم كلامه رحمه الله أن الذي يمكن أن يدركه الإنسان ادراكاً على ثلاثة أقسام : المفهوم الجزئي المدرك بحس أو خيال ، والكنى بالمعنى الذي ذكره ، والطلق البهيم الذي يظهر في الفهن بنوع من الاعتبار ، ولا شك أن القوم انما يمتنون بالمفهوم الكلي هذا القسم الثالث ، ويقيمون البرهان على تجرده وتجرد النفس التي تدركه ، وعلى هذا فلازم كلامه وه منحه التجرد العقلي لهذا النوع من المفاهيم التي يسوئها كلية في المنطق والفلسفة ، وهي تصبق بنفسها على كثيرين مع تجرد ها عن لوازم الشخصية ، ولا شيء من الامور البادية والخيالية على هذا الوصف ولا سبيل الى منعه وجود ها في أنفسنا ، ولا الى منعه أن يكون هذا الاعتبار في نفس الامر ، فالحق ان ادراكها على ما لها من الوصف يوجب التجرد ، غير أن التجرد على أنواع مختلفة من القوة والضعف ، والذي ذكره وه انما هو التجرد التام أو ما يقرب منه . ط مد .

(٢) سبك الوجه الثاني الترقى من الادنى قالوا : أبعد الاشياء عن الوحدة العدد ومع هذا لا يقبل القصة ، ثم ترقوا الى الحقائق الخارجية الاخرى ، ثم الى الصور النفسية ، فقبول العشرة القصة لا يثلم به عدم قبول البواقي سيما الصور العقلية ، مع أن قبول القصة في العشرة باعتبار جنسها الذي هو الكثرة ، كما أن قبول القصة في الاشياء الخارجية باعتبار مادتها ، الا ترى انهم خصوا قبول القصة في الكم بالوهية ، فان الفكية تنتم المقدار واليهولي قبلها ، ولو كانت العشرة عين الكثرة كانت عين غيرها كالالف ، لان جميعها هو الكثرة فهو نوع منها فلها فصل وراه جنسها الذي هو الكثرة وذلك الفصل جهة وحدتها . و أيضاً الكلام في العشرة الكلية النفسية ! وان حكم على ✽

لا يسلم أن لكل شيء وحدة تقابل الانقسام من كل جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضاً كذلك ، فإن كثيراً من الأشياء وحدثتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعقد ، أو عين قبول القسمة بالقوة كالأجسام والمقادير ، فإن العشرة وإن كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتألف منها العشرة ، وهذه الكثرة <sup>(١)</sup> غير مقابلة لها وإنما يقابلها كثرة أخرى هي كثرة العشرة أعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الأجزاء أي الأعداد ؛ فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعداد ، وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأعداد ، وقد مر أن العدد من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة .

أيضاً حيث أن وحدته عين الكثرة وكذلك الأجسام والمقادير وسائر المتصلات وحدثتها عين قبول الكثرة الوهية أو الخارجية ؛ لأن وحدتها نفس متصلتها وامتدادتها وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المفدلية قوة أو فعلاً ، فأنى توجد في مثل هذه الأشياء دعوى من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه . نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ، ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة . فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهب عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يستدل على عفاية الوحدة للوجود فقال : إن الكثير من حيث هو كثير موجود ، والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد ، وقد مر ما فيه <sup>(٢)</sup> من القول .

✽ العشرة الكلية بحكم يرى إلى المضمون معونها جميع العشرات التي لا نهاية لها ، وغير المتناهي لانصف ولا تلك ولا غيرها له ومحل القوة بخلافه - س ر ه .

(١) نعم ولكن ليس حينها بل قابلة لها فعلاً ، كيف ونوعية العشرة لا يتم بدون

الوحدة - س ر ه .

(٢) وقد مر ما فيه من القول في مساحت الوحدة والكثرة ، وكون الوحدة فيما ذكره من الامثلة عين الكثرة هو الذي دعاهم إلى القول بأن الانقسام انما هو في العروض لا في المارس ، فإن القول بكون كثرة العدد هي عين وحدته يمنع من القول بأن العدد بها هو هذا العدد يقبل القسمة وأنا الكثرة في معونه ، وكذا سائر الكليات المتصلة فافهم ذلك - ط مد .

و لهم في هذا المسلك وجه آخر وهو أن نعرض الكلام في الأمور التي يستحيل عليها القسمة عقلاً مثل الباري سبحانه والوحدة . و أيضاً مثل البسائط التي يتألف منها المركبات فإنّ الحقائق إن كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ؛ ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها موجود ، وحيثئذ يقال : العلم المتعلق بها إن انقسم فما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً أولاً لا يكون ؛ فإن لم يكن أجزاؤه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الولاية العارضة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا في تلك الولاية وهو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء ، فإن كان أجزاء العلم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كل ذلك المعلوم أو أجزائه ؛ فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكليه من جميع الوجوه و ذلك محال ؛ وإن كان بعض ذلك المعلوم فقد يتنا أن هذه الحقائق لا بعض لها ولا جزء ، قالوا : هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة .

أقول : لا مسلم أن كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه البسائط ، و أكثر الناس إما يرسم في أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشياء خيالية ، و حكايات متفردة ، و أنى لهم معرفة الباري جل ذكره ، و الجواهر البسيطة العقلية . نعم الحجة المذكورة أصح البراهين على مجرد النفوس العارضة بالله و الصور المفارقة ، و ملك النفوس قليلة العدد جداً ، و أما سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية لآل الصور الخيالية .

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة .  
 منها إن النقطة حلت من الجسم شيئاً منقسماً أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم في منقسم ، وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى .  
 و منها النقض بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم .

و منها النقض بالإضافة فإن الأيوه مع أنها غير قابلة للانقسام حالة في الأب .  
 و منها إن القوة الوهمية قوة جسمانية ، و المدلوة التي تدركها أمر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه المدلوة ؛ إذ لا نصف لها ولا ربع ، و كذا الصداقة وغيرها .

أقول : أما اندفاع الأول فالتحقيق إن النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبارتنا هي امتداده و انقطاعه ، فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي ، ولهذا قيل الأطراف عدية لأن محلها من حيث أنه محلها مشتمل على معنى عدسى وهو انفاد و الانقطاع ، بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به .  
وأما اندفاع النقيض بالوحدة فقد علمت مراراً أن وحدة الجسم تميل الانقسام لأنها نفس اتصاله و امتداده ، وكذا وجوده فإنه عين جسيمته ، و العجب أن وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات <sup>(١)</sup> لا بالعرض كسائر المولودات التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلاً ، لأن وحدة الجسم <sup>(٢)</sup> نفس وجوده وعين هويته الشخصية .

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا تسلم أن جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الأجسام على ضربين : منها ما تعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة و المماسّة وغير ها فهي منقسمة بانقسام المحل ، فإن محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ، و محاذاة ربه ربع محاذات كله . ومنها ما تعرض للجسم لأمّن حيث جسيمته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهي لا يلزم أن تكون منقسمة بانقسام محلّه كأبوة زيد مثلاً ، فإنها غير عارضة له من حيث جسيمته ومقدرته بل من جهة أخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد .

(١) إن أراد القصة الخارجية الفكية معص الجسم و الامتداد لا يقبلها ، ادقألبها الهيولى كما تقرر فكيف تطلبها الوحدة بالذات ؛ وإن أراد القصة الوهية قدألبها بالذات أنها هوالكم و الجسم يقبلها بالعرض . س د ه .

(٢) سلينا اتحادها مصادقاً لكن لكل واحد حكمه ، فإن وجود الجسم حيثية طرد المدم و ترتب الأثر ، و وحدته عين حيثية الإباء عن الانقسام و الكثرة ، و تنضمه عين السع عن الانهام و الكلية ، و لا يمتنع وحدة المصادق اختلاف الاحكام باختلاف المتوهمات ، الس الجنس و الفعل في البساط جطلها واحداً ووجودهما واحداً والفعل علة و الجسم منقول ، والماهية و الوجود متحدان ، ولكل حكم ، و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاء . و الأولى في الجواب أن يقال : على القول باعتبارية الوحدة و أسالتها جميعاً لا حلول لها في الجسم كما لا يخفى . س د ه .

و أما انتفاع الرابع فقد سبق أن القوة الوهمية مبردة عن المادة لا عن إضافتها  
و كذلك حكم مدركاتها .

الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات و اعتقد أنها أجل ما  
عنده في هذا الباب . ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها ، والشيخ أجاب  
عنها بملك الأسئلة والأجوبة وأيضها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت  
بين الشيخ و تلامذته ، فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سائعة لنا في الإتمام .  
فالحجة إنا يمكننا أن نعقل ذاتنا ، وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية  
ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون معقلنا لذاتنا لأن صورته أخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا ،  
و إما أن يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا ، والأول محال لأنه جمع بين المثليين فتعين  
الثاني ؛ فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته ، فإذن النفس جوهر قائم بذاته ،  
و كل جسم و جسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني .

قال السائل : إنا لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة  
لنا ، لم لا يجوز أن يكون هو أثر ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا ؟  
فعلينا هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون ذلك الأثر  
هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين .

قال المجيب : قد سبق <sup>(١)</sup> أن الإدراك ليس إلا بشوئ حقيقة الشيء فقوله : إنه

(١) أقول : ادراكنا لذاتنا إما حضوري بمعنى أن هويته التي هي ذاتنا ادراكنا ،  
وهي أيضاً مدركة و مدركة و هذا هو المطلوب الذي اخذني الاستدلال ، و إما  
حصولي وهو إما صورة مساوية لذاتنا فإن صورة الشيء ماهيته التي هويها ما هو ، و  
هذا هو المأخوذ في الاستدلال بأنه جمع بين المثليين . و إما حصولي و نقول بلن العلم  
بالشيء بنحو الشبهة فهو حيث أثر من ذاتنا ، و إما حصولي و نقول بأنثلية و مع  
هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناهننا بحقائق ذاتنا حسماً بذاتنا بالخواص  
و اللوازم كما في العلم الرسمي لا الحسي ، فهذا القول من المجيب لا يدفع حصول  
الأثر بهذا المعنى الأخير ، وإن دفع ما قبله . والعن في الجواب عن هذا السؤال أن  
يقال : نعم تعلم ذاتنا بهويتها الجزئية التي تشير إليها بأنا ، و كل صورة غير هويتنا تشير  
إليها بهويها كانت أودساً أو صورة مساوية - س و ه .

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً معياراً لذلك الأثر تابعاً له ؛ فإن كان نفس ذلك الأثر فتشعر بذلك الأثر لامتني له بل هو مرادف<sup>(١)</sup> لقوله يحصل لنا أثر ، وإن كان الشعور<sup>(٢)</sup> تبعه فإما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره ؛ فإن كان غيره فيكون الشعور هو بمحصل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر ، فيكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر ، فلا يكون تلك الماهية متأثرة بل متكوّنة هذا خلف . وإن كانت ماهية الذات لنا بعامل أخرى من التجريد والتجديد أو تزعم بعض ما يقاتلها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد ، وكلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين . قال السائل : سلّمنا إننا نقول ذواتنا ولكن لم قلتم بأن من عقل ذاتاً فلماهية تلك الذات ، وإلا لكتّمنا إذا عقلنا الإله والمعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها .

قال المجيب : الحاصل فينا من العقل إن أمكنّا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص ، لأن أحدهما بعامل ليس الآخر بتلك الحال ، والمعقول من حقيقة أنك لا تفارق حقيقتك في النوع والماهية ، ولا بالعوارض أصلاً ، ولا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع ، وأما العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى ؛ وليس هو هو في الشخص .

أقول : الحق<sup>(٣-٤)</sup> إن الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها

(١) اد العلم في قولنا علم باليأس نفس اليأس الحاصل في الذهن لا تعدد العلم والمعلوم بالذات كما قالوا : إن العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل ، لكن هذا بحث لعظمى اد لوأ سقط قوله فنشعر بذلك الأثر أو جعل الباء سببية أي شعر بالعلم بسبب ذلك الأثر لم يرد - س و .

(٢) هذا معنى على كون الباء سببية كما قلناه لاسمّة للشعور ادلا معنى لكون حصول ماهية الذات أو حصول ماهية غيرها شعوراً بالأثر بل إن كان كان شعوراً بالذات أو بعينها ، و كان لشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتنوع كما لا يخفى - س و .

(٣) أقول : نعم إن قول المجيب لا يخار عليه ، فإن شاء كلامه على أن للعقول

(٤) و الحق أن مراد الشيخ فيما أجاب به والذي اختاره المصنف ردّه في الجواب

لا في الخارج ولا في الذهن ؛ إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من الجواهر المتفارقة منحصر في تشخيص القول من لوازم نوعياتها ، ولو تعددت أفراد ماهية واحدة لكان

♣ ما هيئات كما هو مفهوبهم ، وعلى إمكان العلم الأصولي لنا بالنسبة إليها ، وحينئذ فنقول : لما كان العلم الأصولي بالشيء غير المعلوم لا كالعلم الضروري الذي هو عين العلوم والماهية معطوفة في أنحاء الوجودات كما هو التحقيق واكتناء ماهية السكون وتعدد ما يمكن و إن لم يمكن اكتناء وجوده ، ومعلوم أن الكلّي العقلي بوجه شخصي بل ليس اعتبار شخصيته غير اعتبار كليته كإسباتي ، بل الجزئي المجرد أيضاً يدرك بالقل كالكلّي مطلقاً فإن وظيفة القل درك الكلّيات ودرك اللوات الجزئية من المجردات كانت الطبيعة النوعية للقل الفاعل هي هو بالحق ، وليس هي هو بالشخص والوجود ، والمراد بالشخص نفس الطبيعة النوعية باعتبار شخصيتها بالوجود العقلي ، وحصولها في النفس الناطقة الجزئية ، فإن الموضوع من جملة الشخصيات ، واحصاء نوعه في الشخص إنما هو في الخارج . و أما في الواجب تعالى فنقول : إذا حصل لنا العلم الأصولي به بأسائه وصفاته بأن حصلنا هوانات مطابقة لها ككونه وجوداً صرفاً بسيط الحقيقة علباً بالعلم الضروري علباً اجبالياً في عين الكشف التفصيلي قديراً هام القدرة الوجوية وهكذا فهو هو في المعنى أي في هوانات الاسماء والصفات وليس هو هو في الوجود . وأيضاً قد تفرغاته كما أن حقيقة الواجب في الخارج عين حقيقة الوجود في الخارج ، كذلك ماهية في الذهن عين مفهوم الوجود ، مفهوم الوجود المطلق للموجب تعالى بمنزلة الماهية للسكن ، لأن الوجود ينتزع من نفس ذات الواجب تعالى كما أن الإنسانية المصدرية ينتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهيم الاسماء والصفات كالماهية لواجب الوجود تعالى ، كيف والكثرة المنبئة في الكلّي أهم من أن يجوزها القل أو بقدرها ، ولذا مفهوم واجب الوجود كلي . ثم لولا ذلك كان إطلاق الطبيعة النوعية في كلامه نهائياً وما قالوا . إن تعدد أفراد نوع واحد بالمادة وتلواحقها حق ، ولكن المادة هنا يشمل الموضوع بل الخلق كما في النفوس المتعددة ، فالتعدد هنا باعتبار القوابل ، ولا غرو في وجود القابل للذي هو متعدد مع القل الفاعل في الماهية لا في الوجود ، ومع هذا كليات الجواهر جواهر ، وهو مقام آخر . مع لو غنى العلم الأصولي واحصر العلم بها في الضروري ♣

♣ وهو أن ذاتنا يحصل لتأهويتها الشئلة على الماهية والشخص وهو العلم الضروري بخلاف القل الفاعل فإن العامل منه هو الماهية والحقى دون الهوية وهو العلم الأصولي ، وليس يعني به إن الوجود في الذهن فرد آخر من نوع القل المال حتى يرد عليه ما أورده به ط مد .

امتياز كل من تلك الأفراد بمرس غير لازم للطبيعة ، والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه إلى فاعل منفصل الذات ، وقابل ذي تجدد و انفعال ، فلم يكن المفارق مفارقاً هذا خلف . فالأولى في الجواب أن يقال : الحاصل في غرضنا من تلك الحقائق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر للمفارق ، و مفهوم العقل أو غير ذلك .

قال السائل : فإنا لرسم في عقولنا صورة مساوية لماهية الإله فيكون ماهية الإله مماثلي مقولة على كثيرين في الخارج .

قال المجيب : البرهان إنما قام على أن تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج ، فأما على كثيرين في الذهن فلم يتم .

أقول : حاشا الجنب الإلهي أن يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لاني الخارج ولا في الذهن ، كيف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا أم منه ولا

بذاته بالإضافة الا شرعية اليها عن بهد كما يقول في ادراك الطبايع الكلية انه بالإضافة الاشراقية الى أرباب الانواع كالممر في السراياول غير مرة ، و في تعاليفنا عليه لم يتعد حينئذ لان كل الغوس مشاهدة لشيء واحد ولها علم واحد و هو عين العلوم كما هو شأن العلم الحضوري ، كما أن الصورة المقولة من العرس شيء واحد ولو وجد في الف عقل اذلا ميز في صرف شيء ، ولا قابل ولا مقبول حينئذ كما لا علم غير العلوم لكن على هذا ما جعله أولى من حصر العلم بها بالتحريف الرسي ، بل ان الحاصل منها في غرضنا مفاهيم عامة ليس أولى بل لا يوافق ما ذكرناه من عذاه فالتوافق لعذاه أن يقال : حصول ماهية شيء لشيء و العلم الحضوري له مراتب ، فان علم النفس بذاتها حين كونها عقلا بالقوة حضوري ، و حين كونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها عرفت ربها أيضاً حضوري ، و أين هذا من ذاك . و ما ذكره من تعقلها بمفاهيم عامة ليس على ما ينمى ، لاننا اذا أردنا أن نعرفها بتعريفات مساوية نقول : مثلاً العقل الاول جوهر معادق في ذاته و في ضله عن البادة أو أول صادر من الاول تعالى أو حلة للثاني و قد علمت أن الاولى و الثانية كالقومين لها أو مطلوب لنفس الفلك الا عظم .

ان قلت : هذه آثار له و ليس حكاية هي حقيقته ، فليس هو هو في الباهة .

قلت : المراد بهذه هذه الآثار أعني ضله النوع فان كل عقل نوعه منحصر في شخصه كما أن فصل الحيوان مبني على الحركة لا العس و الحركة ، وفصل الانسان مبني على النطق العرضي ، الذي هو دورك الكليات أو التكلم بالحروف الموضوعات - س ر ه .



مكفياً له ، إذ كل ماهية كلية يكون تشخصه ذاتياً عليه . وكذا الوجود لكونه عين التشخص ، فكل ماهية أوزي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب أن يقال : نحن لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بنحوه و لوازم إضافية أو سلبية .

قال السائل : سلمنا أن من عقل ذاتاً فإنه يحصل له ماهية المفعول ، لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتي في قومي الوهمية فتشعر قومي الوهمية بها ؟ كما أن القوة العاقلة تشعر بالوهمية <sup>(١)</sup> ، فبلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية ، كما أنكم تخلون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة .

قال المجيب : شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإلا لم يكن المشعور بها هو الشاعر ، و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك و أنك أنت الشاعر والمشعور به .

و أيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المطلوب ، وإن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أولاً تكون ؛ فإن لم تكن وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ، ولا إدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غير كما يحس يديك ورجلك . وإن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك ، وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك ، فتلك النفس و تلك القوة وجودهما لغيرهما ، ولا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما و هو ذلك الجسم .

قال السائل تقريراً لهذا البحث : لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء سببه <sup>(٢)</sup> إلى ذاتي كسببة المرأة إلى البصر ؟

(١) ان قيل : هذا قياس مع الفارق لان النفس حرة للقوى والعلة محبطة بالملول فتدركه ، و الملول لا تحبط بالعلة فلا يدركها الا على قدر ما يمكن للمعاض عليه أن يلاحظ الفيض .

قلنا : الشعور بالنفس السالم عند السائل ليس الا هذا القدر وهو يتأتى من الوهمية - س ر ه .

(٢) و ذلك الشيء كالغفل الضال و انما كان هذا تقريراً للسؤال الاول لان الهم

ايضاً كان هناك كمرآة فالتأني أهم من الاول - س ر ه .

قال المجيب : الذي يتوسط فيه المرأة إن سلم أنه مصور في المرأة فيحتاج مرة ثانية أن يتصور في الحديقة ، فكذلك هاهنا لابد وأن ينطبع صورة ذاتنا مرة أخرى في ذاتنا .  
قال السائل : لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي ؟  
يباه إلى حال ما أقفل نفس زيد إما أن لا أقفل نفسي وهو محال ، لأن العاقل للشئ عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلاً و في ضمنه كونه عاقلاً لذاته ، وإما أن أقفل نفسي في ذلك الوقت و حينئذ لا يخلو إما أن يكون العاقل في نفسي من نفسي و من زيد <sup>(١)</sup> صورتان أو صورة واحدة ؛ فإن كانت واحدة فعينئذ أنا بخيري و غيري أنا ، إذا الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها أعراضي ، و مرة أخرى يكتنفها أعراض زيد ، و إما أن كان العاقل صورتين فهو المطلوب .

قال المجيب : أت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك ، و إذا عقلت إنسانية زيد فقد أضفت <sup>(٢)</sup> إلى ذاتك شيئاً آخر و فرقت به ، فلا يتكرر الإنسانية فيك مرتين بل يعتمد بالاعتبار . و اعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعتبرة بذاتها ، و بين الإنسانية من حيث أنها كلية مشترك فيها بين كثيرين ، فإن الأول جزء ذاتي ، و أما الإنسانية العامة فهي الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي .

قال السائل : إن القسم <sup>(٣)</sup> الذي أخرجتموه أيضاً باطل ، يباه إننا قلنا بوجود

(١) أي من نفس زيد و لا يعني أن هنا شيئاً ثالثاً و هو أن تعلم نفسك حضورها ، و نفس زيد حصولاً - س و - .

(٢) أي أضفت إلى النفس التي هي جزء ذاتك التي هي مجموع النفس و البدن أو مجموع النفس و الأعراض المكتفة شيئاً آخر قريبه و هو الإضافة إلى أعراض زيد .  
و العاقل اختيار الشئ الثاني و هو أن العاقل منهما صورة واحدة و هو العموم الضروري أي حضور نفسي حضور نفس زيد و لا يعتمد إلا في المضاف إليه ، و المراد بإنسانية زيد نفس زيد لأن شيئة الشئ بالصورة فأنسانية الإنسان بالنفس دون البدن ، و نفس عليه الإنسانية المذكورة في ذيل قوله : و اعلم الخ إذا الكلام في النفس . و الأولى ما في البدن و المعاد حيث قال في هذا المقام : فلا يكرر النفس فيك مرتين بل يعتمد بالاعتبار ، و لست أقول النفس مع قيد الإطلاق جزء نفسي لأن قيد الإطلاق مفهوم خارج عن حقيقة نفسي بل أعني به عدم التقييد بشئ وجودياً كان أو عدمياً انتهى - س و - .

(٣) أي في أصل المسألة حيث قلتم فحين أن يكون عقلنا لثلاثاً بحضور ذاتنا لذاتنا - س و - .

لذاته يفهم منه معان ثلاثة :

أحدها إن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره .

الثاني إن<sup>(١)</sup> ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم ، و هذان الضمان باطلان لأنهما سليبتان ، و المدركة أمر ثبوتي ، و هو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم .

والثالث إن ذاته مضافة إلى ذاته وذلك أيضاً محال لأن الإضافة تقتضي الإثنية ، والوحدة تنا فيها ، لا يقال : إن المضاف والمضاف إليه أم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره ، ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص ، فإن هذه معاملة لفظية ، كما إذا قيل المؤثر يستدعي أثراً و ذلك أم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره . فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه ، فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا .

قال المجيب : حقيقة الذات شيء و تعيينها غير ، والجملة التي هي الأصل و التمين شيء آخر ، و هذا لا يختلف سواء كان التمين من لوازم الماهية كما في الإله و العقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكررة بأشخاصها في الوجود ، و هذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة ، و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتي وذاتك .

أقول : هذا الجواب ضعيف ، فإن البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران - الذات و التمين - و قد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف ، و تحقيق مسألة العلم .

قال السائل : هذه الحجة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها غير مجردة ، ولا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لغوانها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر ، و ليس طلبها لطلب الملائم وإلا لكان طلبها للملائم غيرها كطلبها . و أيضاً لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلفي فتكون البوينة

(١) لا يعني أنه لا دلالة لقولنا بوجود لذاته عليه بأحدى الدلالات ، و الصواب

ليست حالة في غيره ، و لعله سهو من النسخ ، و الدليل عليه قوله في السند و العاد نعم من معين أحدهما أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره أولاً بعقل في غيره ، وثانيهما أن ذاته مضافة إلى ذاته - س و ه .

مدركة للكليات و ليست كذلك ، فإذن السبعة تطلب ما يلائم لنفسها و إدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصة ، فإن العلم بما صافه أمر إلى أمر يقتضي العلم بكلها المتضامين .

قال المجيب : إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها ، ونفوس الحيوانات الآخر لا تشعر ذاتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها ، كما تشعر بأشياء آخر بحواسها وأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام ؛ فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات ، وهو الذي يدرك به أنفس الحيوانات ذاتها ، لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذاتها التي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم ، كما أنها تدرك بالوهم وبآلة معان آخر ، فعلى هذا ذوات<sup>(١)</sup> الحيوانات مرة في آلة ذاتها وهي القلب<sup>(٢)</sup> ، ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم .

قال السائل : فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات .

قال المجيب : لأن القوة المدركة للكليات يمكنها أن يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة ، فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر وأعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا والأمر المخالطة لها ، ويجوز أن يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وإن كانت سائر الأمور غالبة عنا ، وإدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق .

(١) أي لها ظهوران أحدهما ظهوراً على عيني و هو وجود نفسها المتطعة بالروح البغاري القلبي ، و ثانيها ظهوراً على علمي و هو صورة النفس القائمة بالآلة و هي الدماغ - س . د . هـ .

(٢) لأن الركن الأعظم من ذاتها هو الشوقية النشمة إلى الشهوة والنصب وهي قائمة بالروح القلبي ، ألا ترى أنهم يقولون إن الروح القلبي والدم الذي هو مركبه يورد إلى الخارج شيئاً شيئاً في الفرح واللذة ؛ ويهرب إلى الداخل و يحتج على السمعة دعة في الضوف ، وأما المدركة في الحيوانات المعجم فلفضاء وطرا الشوقية والتحقق أن القلب آلة الشوقية ، وأما ذات النفس الحيوانية النامة فلها حرد برزخي ونقاء بمعنى أن صورتها بعد الموت تلتحق بحال المثال ، ومصلها الصافي إلى بدنها متصل برب نوعه بعد الاستكمال - س . د . هـ .

أقول : هذا في الحقيقة <sup>(١)</sup> رجوع عن <sup>(٢)</sup> هذه الحجة إلى الحجة الأولى ، والحق أن نفوس الحيوانات معدركة لذواتها بنفس ذواتها إدراكاً خيالياً لا بآلة الخيال بل بهوياتها الإدراكية ، وذلك يقتضي تجرد ها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية ، وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم ، والفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال وغيرها .

قال السائل : ليس إذا أمكننا أن نميز ذواتنا عما يتخاطبها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج ، يعني هذا التفصيل شيء فضله و فرضه في أذهانتنا وأن ما عليه الوجود بخلاف ذلك ، وهذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية أو جزئية مخلوطة .  
(ثم بل - حل) التحقيق <sup>(٣)</sup> إن كل ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلياً كان أجزئياً ،

(١) هذا منه قدس سره غريب لأن ملخص الحجة الأولى أن النفس تدرك الكلبيات وهي غير متقسمة فلا بد أن لا يعمل في الطرف المتقسم أو الغير المتقسم من الجسم فيكون مدركها مجرداً ، وأين هذا ما ذكره السجيب ها وهو ابتداء الفرق بين إدراكنا لذاتنا و إدراك الحيوانات لذواتها بأنه يمكن لنا أن ندرك سرف ذاتنا مجردة عن المراتب كما ذكره في نفوس خواص الأسماك ، فهذا ليس بالقوة الوهية المخلوطة بالغير المدركة للمعاني المضافة إلى الصور بل بذاتنا بخلاف الحيوانات فانها تدرك ذواتها مخلوطة فلا حاجة حينئذ إلى مؤنة ذائنة بل يكفي الوهم على أنه يمكن أن يقال في الحجة الأولى درك الكلبيات مأخوذ ومراد السجيب بساهية الذات ما به الشيء هو هو أي هويتها البسيطة المجردة عن الاجبيات كما في إدراك المفارقات ذواتها العينية الشخصية ، نعم يقرب الوجه الآخر لهم المذكور في الحجة الأولى ، وبعد اللتبيا والتي تلك الحجة كانت لاثبات التجرد ، فلو نسب بها لطلب آخر وهو ابتداء الفرق المذكور لم يقل هذا رجوع إليها لاثبات أصل المطلوب - سره .

(٢) لا يبعد أن يكون مراد الشيخ بقوله القوة المدركة للكلبيات مجرد التعريف ، وإدراك ملهية الذات مجردة عن العوارض المرئية إدراك هوية النفس مع الصفا عن اللواحق الدنية علماً حصورياً لا إدراك ملهياتها الكلية ، فلا يكون خروجاً من الحجة إلى حجة أخرى - ط مد .

(٣) قد شرع السائل في الاحتجاج على تجرد النفس الحيوانية فارتد المترض في

والحمار إذا أدرك ذاته المخطوطة فله ذاته المخطوطة ؛ فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلا قوة واحدة فذاته مجردة له .

و عما يبطل قولكم : إن المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته أن تقول : المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار ، وإن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به ، فلم يكن الحمار مدركاً لذاته ، وقد أطلناه أولاً .

و أيضاً لو سلمنا أن الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته ، فذلك الجزء مجرد .

و أيضاً فإذا حصلت نفس الحمار في آلة فوهم الوهمية مع كونها مخطوطة <sup>(١)</sup> وجب أن يكون آلة التوهم حية بتلك النفس كما أن آلة النفس حية بها .

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا : حصول تلك الصور في الوهم يشبه الخصرة العاصلة من الامكان ، و حصولها <sup>(٢)</sup> في آلتها الخاصة كحصول الخصرة الأصلية من الطبيعة . هذا تمام ما قيل في هذا المقام ، والتحقق ما لو حناء إليك من الكلام .

الصفة الثالثة وهي قريبة <sup>(٣)</sup> المأخذ من الأولى أن نفوسنا يمكنها أن تدرك

« مستدلاً على ما به النفس ، ولما كان ما ذكره صحيحاً ملائماً لما في المصنف قدس سره في الحيوانات الثامة لم يجب هنا ذكره الاخير لضعفه - س و ه .

(١) لأن العي ما حصل له النفس ، والآلة أيضاً ما حصل لها الصورة العلية من نفس المطابقة لها كما يأتى بهم جوابهم ان صورة النفس كمكس الخصرة فلا يكون منشأ الحياة . ولكن قوله : و تلك النفس حية بها ان أراد بها لزوم العود مجوابه أن حياة النفس موقوفة اعداداً على الآلة ، وحياة الآلة موقوفة اجاباً على النفس . على أن النفس في الوضعين مختلفة ، و ان أراد شيئاً آخر فليصوره حتى تتكلم فيه - س و ه .

(٢) أى حصول الصورة بمعنى ما به الشيء بالفضل و هي نفس النفس في آلتها الخاصة أى القلب - س و ه .

(٣) قد مر أن ملخص الأولى أن الكلّي غير متقسم فمحله غير متقسم ، يرشدك اليه التخصيص في الوجه الاخر بالبساط الحقوله . وملخص هذه ان الكلّي مجرد عن المورث المينة فكذلك محله والالكان الكلّي محفوفاً بهذا الخلف و لا يفتى قرب مأخذها - س و ه .

الإنسان الكلي الذي يكون مشتركاً بين الأشخاص الإنسانية كلها ؛ ولا محالة يكون ذلك المقول مجرداً عن وضع معين و شكل معين وإلا لما كان مشتركاً بين الأشخاص ذات الأوضاع المختلفة والأشكال المختلفة ، وظاهر أن هذه الصورة المجردة أمر موجود ، وقد ثبت أن الكليات لاوجود لها في الخارج فوجودها في الذهن ، فمحتملها إما أن يكون جسماً أولاً يكون ، والأول محال وإلا لكان له كم معين و وضع معين بتبعية عمله ، وحينئذ يخرج عن كونه مجرداً وهو محال ، فإن حصل تلك الصورة ليس جسماً فهو إذن جوهر مجرد .

و نقائل أن يقول : الصورة الكلية المقولة من الإنسان هل لها وجود أم لا ؟ فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا ، وإن كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حادثة في نفس إنسانية شخصية ، لا محالة أن يوجد المطلقات في الأعيان ، وهي من حيث أنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الأشخاص ، أما أولاً فلأن الأمر الشخصي لا يكون مشتركاً فيه ، و أما ثانياً <sup>(١)</sup> فلأن الصورة عرض قائم بالنفس والأشخاص جواهر مستقلة بنواتها ، فكيف يمكن أن يقال إن حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالخير ؟ .

فإن قالوا : إن المعنى يكون تلك الصورة كلية أن أي شخص من الأشخاص

(١) نعم الصورة عرض خارجي لأن المرض عندما عرض عام شامل لمقولات الأعراس مطلقاً و لفظة الجوهر في الذهن لكنها جوهر ذهني كما قالوا : إن كليات الجواهر جواهر ، و أما عند المنصف فهم سره فالكليات العقلية مجردات نورية و مثل الية مشاهدة عن بعد . إن قلت : حينئذ يكون الأمر أصعب اذ كيف يكون مجرد نوري مشتركاً بين الأشخاص الظلمانية . قلت : من يقول بهذا لا يتعاضى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجرداً و بعضها مادياً ، و معنى الحمل والهوية يساهوا الاشتراك فيها أن شيئية ماهية الكلي الظني شيئية ماهياتها ، و شيئية وجوده حقيقة شيئية وجودها وهي رقاقة ، والحقيقة هي الرقيقة بنحو أعلى و بلا تعاقب عن مقامه الإنسي ، و الرقيقة هي الحقيقة بنحو أضيق مثله كمفروض نور قائمته عند الرقائق ، ورأسه الذي جامع لجميع ما في القاعد بنحو أشد عند حقيقتها ، فإن ذلك الرأس كقطعة راسية لاضلاع مثلث يدور على محه فيتخلق مفروض تلك النقطة روح النقاط المفروضة في أبعاد ذلك المثلث ، و كأنها خالق لها و بسيطة الحقيقة التي هي كلها بنحو أعلى . . .

الإسافية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ، و لو أن السابق إليها هو  
الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر .

فنقول : إذا كان المعنى " يكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة  
على هذا الوجه في محل "جسماني" ؟ فيرسم مثلاً في الدماغ من معاينة إنسان معين صورة  
بحيث لو كان المرئي بذلك الشخص أي "إنسان شتتلكات الصورة الحاصلة منه في الدماغ  
تلك الصورة .

فإن قالوا : لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار  
معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كلية .

قلنا : وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية و تكون  
هراً قائماً بعمل معين ، و ذلك يمنع من كونها كلية ، فإن كان ما يحصل للصورة  
بسبب حلولها في الجسم ، من الشكل و المقدار بالمرض مانعاً من كونها كلية ؛ فكذلك  
ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية و العرضية و جب أن يكون  
مانعاً من الكلية ، وإن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى يصير كلية بذلك  
الاعتبار وإن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة  
كلية ، جاز أيضاً أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالنماغ و غيره باعتبار يكون  
هي بذلك الاعتبار كلية ، و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئية ، و بالجملة  
فالصورة سواء أ كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يكون مشتركاً فيها من كل الوجوه ،  
لأن وحدتها الشخصية مانعة من العموم و الكلية ، ثم إنها مع ذلك يكون مشتركاً فيها  
باعتبار آخر .

أقول : هذا إشكال صعب الانحلال ، مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ،  
و مباحث الكليات في علم الميزان ، و قد تفصّلنا فيه بأن مناط الكلية و الاشتراك بين  
كثيرين هو نحو الوجود العقلي ، فالصورة و إن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن  
الهوية العقلية ، و التميز الفحني ، و الشخص العقلي لاينا في كون الصورة متساوي  
النسبة إلى كثيرين ، ولا يمنع الشخص العقلي - الكلية - و إنما المانع من العموم



والاشتراك هو الوجود المادي ، و الشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص ، و أين خاص ، و مقدار خاص ، فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية ، و الهويات المادية ذوات الأوضاع المختلفة . و ليس <sup>(١)</sup> عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركة فيها غير ، و اعتبار كونها موجودة متشخصة بشخص غير ، لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشد و أوسع من أن ينحصر في حد جزئي ، و يقصر رداؤه عن الأسعاب على كثيرين متوافقين في منح ذلك المعنى المحمول ، و جميع المعاني <sup>(٢)</sup> و الماهيات في أنفسها و بحسب حد معناها مما لا يأتي عنه العمل على كثيرين ، و كذلك إذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص ومقدر خاص ، إذ الوجود العقلي نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنة نسبة واحدة ، فالصورة ال لية ل ماهية الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ، و من حيث ماهيتها ومعناها محولة على كثيرين .

ثم إنك قد علمت من طريقنا في العقل و المقولات أن التعقل ليس بحلول الصورة المقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضياً ، و يلزم الإشكالات المذكورة في الوجود الفعلي ؛ و هنا ؛ و مباحث علم الباري ، بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها و ببدءها ، و هي في باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها ممتدة الوجود إلى المواد المتحددة بالاتصالات و الاتصالات .

و أما الكلام في صحة هذا البرهان و دلالتها على مجرد النفوس .

(١) فله قدم أن يتفاد غرويلامي ببطل ما هو مناط الشخصية بينه مناط الكلية كما تظاهر أرسطو ببطل ما هو مناط شبهة التوبة مناط النفع كما هو المشهور شكر الله سبحانه . . .

(٢) يعني أن ذلك الوجود له يتنصى الاشتراك بين كثيرين ، و أما شبهة ماهية فهي ليست مناط الكلية كما زعم بعضهم لأنها هي نفسها لا كلية و لاجزية ، نعم هي وإن لم تنصى الاشتراك لكنها لا تأتي من العمل على كثيرين فإن لها حينية القبول قطع بالصورة من حيث الوجود مشترك فيها و من حيث الباعية معمولة على كثيرين لأن العمل من المقولات الثانية . . .

فأقول : إن هذا البرهان يرهان قاطع لكن على مجرد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العامة ، إنما يدل على مجرد نفس تعقل الصور العقلية ويشاهدها من حيث عقليتها ، و نحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد التي لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد من القيود والزوائد والخصوصيات . وبالجملة كل من يمكن له أن يلاحظ صورة الحيوان مثلاً بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ؛ و مكان خاص ؛ و وضع خاص ؛ و زمان خاص ؛ و كذا تعقل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون <sup>(١)</sup> إنساناً بحتاً يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص ؛ والكَم الخاص ؛ و الأَين الخاص ؛ و مع ذلك لا يحدف عنه شيء من مقوماته وقواه وأعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس ووجه وعين ويد ورجل و جفن ، وكل ذلك <sup>(٢)</sup> على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة ، لأن ذلك معنى إدراك الماهية الكلية لشيء ، كما قال المعلم الأول في أصوله : الإنسان العقلي روحاني ، و جميع أعضائه

(١) ليس المراد بالإنسان البحت شئ ملهبة البهت التي في مقام نفسها مجردة عن جميع المتقابلات حتى الوجود بل المراد الإنسان الوجود البحت العقلي المجرد عن الغرائب أهني الحدود والنقص ، وهو صرف الإنسان المجرد عما ليس من سنخه ، وواحد لجميع ما هو من سنخه ليس من الله يستكره أن يجعل العالم في واحدة ، و هو مع هذه الجامعة الوجودية والاحاطة بجميع الأفراد الخارجية والفنية النيرة المتنامية واحد بسيط اذ مناط تكثره لمادة ولواحقها من الزمان والمكان وغيرهما وقد اخذ ساقط الاضافة عنها ، فكما أن البياض ساقط الاضافة من هنا الموضوع وذلك الموضوع وهذا الزمان وذلك الزمان واحد كذلك الإنسان البحت اذ لا يميز في صرف شيء ، ثم ان جميع هذه في صرافتها ووحدتها تعاكي صرف حقيقة الوجود الذي لا أتم منه ووحدته وتتأسي به ، وإنما قيد الوضع بالخاص اذ لا بأس بمروض مطلقاً على الوجه العقلي كما سيأتي في العجبة الخاصة في رد المحقق الطوسي قدس سره - س ر ه .

(٢) وهو الاضواء الخفية التي هي روح الاضواء الصية مثل أن روح العين ما به يصر ، فالمعلم العمودي بالصورات حقيقة العين ، وروح اليد ما به يبطش فالقدرة على البطش بمجرد الهمية حقيقة اليد وهكذا ، هذا في مقام الحقيقة وأما في مقام الرقائق وقاعدة مخروط بور الحقيقة فكل الابدى والامين به وحيته وهكذا في البواطن ، وبالجملة لا يحدف شيء لاما هو غريب كما عند أحد الوجود سرفاً لا يحدف الا ما هو غريب عن الوجود وهو الذي من باب عدم والتقص بما هما كذلك - س ر ه .

روحانية ، ليس موضع العين غير موضع اليد ، ولا مواضع الأعضاء مختلفة ، و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقلية ، و الماء العقلي ، و السماء العقلية ، و يحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي على الوجه الذي مر ذكره ، لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكلّيات . و قل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه ، والذي يتيسر لأكثر الناس أن يرسم في خياله صورة إنسان مثلاً ، فإذا أحسّ بخرق آخر منه يتنبّه <sup>(١)</sup> بأن هذا مثل ذاك ، و يدرك جهة الاتحاد بينهما ، و أنها غير جهة الاختلاف إدراكاً خيالياً ، كما يدرك <sup>(٢)</sup> جهة الإبعاد بين أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس ، و يعلم أن جميع أجزاء الماء ماء ، و كما يدرك أن جميع أجزاء الماء مائماً مع اختلافها في المفصل و الجهة كذا يدرك أن أفرادها المنفصلة مائماً إدراكاً خيالياً .

الحجة الرابعة إن القوة العاقلة تخرى على أفعال غير متناهية ؛ و لا شيء من القوى الجسمانية تخرى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية . أما الصغرى فإنا تخرى على إدراك الأعداد و لا نهاية لمراجعتها ، مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة العاقلة . و أما بيان الكبرى فقد سبق . قال صاحب المباحث : إن إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفصل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة بأقسام محكمها ، فبرد النفوس الموردة على الحجة الأولى أعني النقص بالنقطة و الوحدة و الإضافة و مدركات الوهم و غيرها .

أقول : قد مرّ اندفاع تلك النفوس بحمد الله ثم قال : ثم على هذه الحجة أسئلة زائدة تخصها .

أولها إنا لا نسلم أن القوة الناطقة تخرى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إدراكاً لا ينتهي إلى حدٍّ إلا و تخرى بعد ذلك على إدراك شيء آخر ، و لكن لا يلزم من ذلك كونها قريبة على إدراكات غير متناهية ، كما أن الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حدٍّ يقف عنده ، و لكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا .

(١) فالكلية عندهم السالبة والساكنة المحسوستان - س ر ه .

(٢) فيما ذكره من أمثلة منع ظاهر بل المدرك لجهة الاتحاد كلياً و العاظم

في الجميع هو العقل دون الحس والخيال - ط مد .

وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعليته .

الثاني سلمنا إنها قوة على أمور غير متناهية ، ولكن لم قلتم : إنها قوة على أفعال غير متناهية ؟ و ذلك لأن الإدراك ليس فعلا بل هو افعال ، و أتم تجاوزون أن يكون الأمر الجسماني قوياً على افعالات غير متناهية ، والدليل عليه إنكم تشتون حيولى أولية قد تواردت عليها صور غير متناهية .

الثالث النقض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوى جسمانية ، مع أن أفعالها و هي الحركة الدورية غير متناهية .

والجواب (١) أما عن الأول فلاتك أن القوة الناطقة لا تنتهي إلى حدٍ إلا وتغوى على إدراك أمور آخر ، و قد قام البرهان على أن القوى الجسمانية لا يمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض .

ولقائل أن يقول : القوة الجسمانية إما أن يقال : إنها تنتهي إلى وقت لا ينفى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود ، أولا ينتهي إلى هذه الحالة ألبتة ، والأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير ممتنعاً لذاته .

و أما الثاني فنقول : إذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهي إنزاً أبداً في ذاتها ممكنة الوجود ، ولا ينتهي إلى أن يستحيل بقاؤها أبداً ، و متى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة ، و مجوز ذلك يبطل أصل المسألة .

(١) قد سلم أن المراد بالانهاية في الاستدلال : اللابنية ، لكن القوى الجسمانية لا تغوى عليها أيضاً ، والأولى أن يقال : مناط الاستدلال إدراك نفس الانهاية فان القوى الطبيعية معلوم أن لا شموله أصلاً ، والخيال والتخيلة يشل ميلناً من التغيرات محصوراً وان لا تحف في حد ، و أما عدم تناعيلها فلا يدركها القوى الباطنة الجبرية و انما تدركه وظيفة العقل ، وليس مرادنا ذلك نفس العنوان بل بحيث يسرى إلى المعنوي ، على أن لنا أن نلتزم بدرك الانهاية دمة ، فان الحكم في المحصورات ان كان على الافراد الغير المتناهية فظاهر ، وان كان على الطبيعة بحيث يسرى إلى الافراد قالة اللحظ و هي الطبيعة واحدة ، و أما الافراد الملحوظة بالذات غير متناهية فالعقل يحيط بجميع الافراد الغير المتناهية في كل ذلك موضوع قضية محصورة . س و .

أقول : إنَّ الإمكان الذاتي و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هي إذا قيست إلى الوجود و القوى عبارة عن موجودات متشخصة ، و الموجود بما هو موجود أمر شخصي ، و يكون الزمان الخاص من شخصائه ، فوجب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بنصوصه لا يترجح الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الذي هو حالها من حيث هي ، و البرهان قائم على امتناع لا تنأى الأفعال لواحد شخصي من الجسم ، لا على امتناع ذلك لواحد نوعي ، و الوحدة المدبرة حكمها غير الوحدة النوعية .

و أما عن السؤال الثاني فهب إنَّ الإدراك نفسه أفعال و لكن فعل النفس في تركيب المقدمات و تحليلها ، و ذلك كاف في غرضنا .

أقول : إنَّ جهة الأفعال القوى غير منفكة عن جهة أفعالها و إن كانت الجبهتان مختلفتين ، فإنَّ الشيء <sup>(١)</sup> ما لم يكن له وجود لا يتفعل عن شيء آخر ، فالقوة الجسمانية كما لا نفى على أفعال غير متناهية كذلك لا نفى على أفعال غير متناهية . و أما النفس بالهيولى فهو مندفع بأنَّ الهيولى في ذاتها ليست <sup>(٢)</sup> هوية باقية بالمدد لأنها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود ، و وحدتها على نحو الوحدة الجنسية ، وهي بحسب محصلاتها الصورية متبدلة متبدرة كما مرَّ بيانه .

فإن قلت : أليس قد يستتم الفرق بين الحس المشترك و بين المفكرة بأنَّ أحدهما مدرك و الآخر متصرف ؟ . والقوة الواحدة لا تكون مبدأ للإدراك و التصرف ، فكيف تتصور ذلك و تحكمون بأنَّ النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات و تركيبها ، والأفعال وهو التصور و قبول الصور ؟ .

قلت : إنَّ النفس لها قوتان عقلية و علمية ، و تفعل بأحدهما و تفعل بالأخرى . و أما عن الثالث قيل : إنَّ النفوس الفلكية و إن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة في أفعالها من التحريك ، فهي في ذاتها و إن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسبح عليها

(١) أى و إذا كان له وجود فانه يفعل كما انه يتفعل لعدم الانفكاك - ط مد .

(٢) قول السائل هيولى أزلية من باب خلط ما فى الذهن بما فى الخارج ، فان الهيولى نباتها انما هو فى الفن و أما فى الخارج فهي مع الصور السبالة سبالة ، كما أنها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة - س ر ه .

من أنوار العقل صارت غير متناهية .

و اعترض عليه بأن القوة العقلية إذا حرّكت الفلك فإما أن يفيد الحركة أو قوة بها يكون الحركة ، فإن أفادت القوة الحركة وهي جسمانية ، فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية ، وإن كانت القوة العقلية مهيئة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مسدداً لتلك الحركة ، فلا تكون الحركة حركة . و أيضاً يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم قابلاً لتأثير العقل المخالف من غير أن يكون فيه قوة جسمانية و هو محال .

أقول : هذا إنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوة واحدة بالعدد أو ضمنية واحدة بالعدد ، و أما إذا كانت الواردات من العقل المخالف على مادة الفلك قوى <sup>(١)</sup> متجددة كما رأينا أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين ، و قد مرّ نظير هذا الكلام فيما سبق .

و لكن بقي الكلام هل هنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسبح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الأفعال الغير المتناهية .

و أقول : و يؤيد هذا البحث إن قوة التخيل مع كونها غير عقلية أيضاً تهيى على تصورات غير متناهية لا تحف عند حدود ؛ ذلك لأنها مستمدة من عالم العقل .

الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له مطلقاً ، و الثاني باطل ، فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل .

أما بيان الملازمة فنقول : إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كفيه في تعقله أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة ، فإن كان الأول وجب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة . وإن كان

(١) بدأ على الحركة الجوهرية فكل قوة متناهية التأثير والتأثر ، و الكيفيات المستحيلة كالثقلات التالية و التشبهات المتعاقبة و المراد بالمستحيلة ما به الاستعالة فان المستحيل في الماء التسخن مثلاً هو الماء ، والصورة الياقوتية بالاستعالة - مر ر .

الثاني فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد - الصورة<sup>(١)</sup> المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة - فيلزم امتناع التعقل .

و أيضاً ليست إحداها أولى بأن تكون عاقلة و الأخرى بأن تكون معقولة .

فإن قيل : الصورة الثانية حالة في الأولى لا في حادثها ، فهي لكونها حالة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة والأولى عاقلة دون العكس .

نقول : يعود الكلام في كون إحداها أولى بالعالية من الأخرى دون العكس ، ثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أخرى فيمتنع إدراك تلك القوة . و أما بطلان التالي أي المفهوم المردّد بين القسمين فثبتت ما هو مقابل للمعنى المردّد بينهما ، لأنها عادة تعقل ذلك العضو ، و تارة لا تعقله بصورة هذه الحجة استثنائية مركّبة من<sup>(٢)</sup> متصلة مؤلفة من حلية و منفصلة ، و هي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلّقة له أصلاً ، و الملازمة إنما تتبين بإبطال قسم آخر على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يبين بحقيقة ذلك القسم في الواقع إستثناء لبعض التالي ليثبت قبض المقدم و هو المطلوب ، وذلك يتوقف على مقدمات أربع .

أولها إن الإدراك إما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك .

و الثانية إن المدرك ، إن كان مدركاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته ، و إن كان مدركاً بآلة كانت لحصولها في آله .

و الثالثة إن الأمور الجسمانية إما تفعل أفعالها بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها ؛ فإن ذلك الأجسام آلياتها في أفعالها .

و الرابعة إن الأمور المتحدة بالماهية النوعية لا تتفاير إلا بسبب اقترانها بأموار متغايرة عادية .

(١) أي الصورة المنطبعة في آلة قوة العاقلة وهي الجسم الذي يكون محل القوة العاقلة بناءً على ما في القصة الثانية أن المدرك بالآلة صورة المدرك في آله ، و كون ذلك الجسم آلة مبني على ما في القصة الثالثة من أن تلك الاجسام آلات الامور الجسمانية في أفعالها وعلى هذا لا يتوجه السؤال الاتي - س ر - .

(٢) والجزء الاخر من التركيب هو الحلية البشّنة ، و كون الجزء الاول متصلة مؤلفة من حلية و منفصلة بالنظر اليها قبل دخول أداة الاتصال - س ر - .

ج ٨ قدح صاحب المباحث في المقدمة الأولى من هذه الحجة وجوابه ٢٨٩-

أقول : إن المقدمة الثانية ممنوعة عندنا ، لأنك <sup>(١)</sup> قد علمت أن القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام <sup>(٢)</sup> صورها في العين ، و كذا قوة الخيال تدرك الصور والأشباح الجسمانية لا باضطباعها في الدماغ . فهذه الحجة ممنوعة لأجل اختلال تلك المقدمة .  
و صاحب المباحث قدح في المقدمة الأولى كما فعله مراراً بأن العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة إضافية قد يكون <sup>(٣)</sup> مع اقتران صورة ، وقد لا يكون ، وليس العلم في جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافة المخصوصة ، فلم لا يجوز أن يكون الناطقة حالة في جسم فتمتد حصل بينها وبين الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصل الإدراك وإلا فلا .

أقول : قد مر بطلان كون العلم والإدراك إضافة محضة مراراً ، وقد علمت <sup>(٤)</sup> أن كل إضافة لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافة ، و يتنامى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج .

و قال أيضاً في رد تلك المقدمة . إن المقول من السماء ليس بمسا والسماء الموجودة

---

(١) قد حرفت الكلام فيما ذكره به هناك إلا أنه لا يضرب بالنعني الذي ذكره ، فلن الالات لا ادراك لها عنده و قوله : إن القوة الباصرة تدرك الخ مساهلة في البيان بالمقدمة ممنوعة على أي حال - ط مد .

(٢) بل بقياسه الصدوري بالنفس ، فيه ان عدم حصولها في الالة على قولكم فقولكم بغير القوى في الجملة ، على القول بالانطباع في النفس هي البادة كقولهم باضطباع القوى الظاهرة والباطنة في الروح البخاري لا مجال لعدم حصول الصورة في الالة أي المصل . . . .

(٣) الاول بناءً على القول بالوجود النعني اذ الصورة العاصلة في النفس على القول بأن العلم اضافة ليست علماً بل اضافتها الى ذى الصورة علم ، و الثاني بناءً على القول بعلمه والانطب أن يقال : اقتران الصورة في صورة العلم بالغير ، وعلمه في صورة علم الشيء بعلمه ، وعلم العاقلة بعلمها من باب علم الشيء بعلمه لعدم بيوتتهما - س ر .

(٤) وفي عدم الشيء نفسه لا اتينية فلا تحقق لها به تقع الإضافة فلا اضافة حقيقة و هي علمه بالمعل الانشائية متحققة لكن مصحح الإضافة الطارئة في كلام القائل غير متحققة ، و الإضافة و ان كانت انتزاعية لا بد لها من منشاء الا تتراجع بل من وجود ضيق راط هذا المصنف قدس سره - س ر .



في الخارج في تمام الماهية و إلا ليجز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية ، لأن المناسبة بين السواد و البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حائلين في محل محسوس أتم من المناسبة بين المقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالأرض .

والجواب إن المقول من الشيء هو ماهيته التي هو بها هو موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع و إشارة . فقول القائل : إن المقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة إن أراد به أن أحدهما معقول والآخر محسوس كل<sup>(١)</sup> صادقاً ، وإن أراد به أن المقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب ، وإن أراد به أن أحدهما جوهر والآخر عرض فليس كذلك كما مر .

واعلم أن المحقق الطوسي ره سلم في الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الإشارات كون السماء المقولة عرضاً في محل مجرد ، وبين الفرق بين نسبة المقول من السماء إلى محسوسها ، و بين مناسبة السواد والبياض ؛ بأن الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعة المحصلة ثلاثة مع عوارض ، وثلاثة مع مقابلتها . والفرق بين السواد والبياض فرق طبيعة الجنسية المحصلة ثلاثة مع فصل يقومها نوعاً ، وثلاثة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .

أقول : <sup>(٢)</sup> إن التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولة تلك الماهية ، إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلاً مع جميع عوارضه و صفاته ونموه من كمه وكيفه وأينه و وضعه و متاه ، وكذا مشكله وأعضائه وحوارجه كل ذلك على الوجه العقلي الكلّي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والخصائص على وجه عقلي ،

(١) ولكن التفاوت في الوجود لا ينافي التساوي في البهية ولا سيما مع جواز كون أفراد نوع واحد مادية و مجردة بل فرد واحد منه مادياً ومجرداً في وقتين أو في وقت واحد باعتبارين فهذا الاستدراك مطوي في كلامه قدس سره - س ر ه .

(٢) أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلى الله مقامه فإن العوارض على الوجه الكلّي العقلي مقابلة للعوارض على الوجه الجزئي الحسي ، والتقابل بالعرض للنفي والاثبات . على أن الوجود الذي ذكره المصنف قدس سره عارض ، وتعدد في هذه الأفراد للطبيعة الواحدة ظاهر ، وفي الطبيعة العقلية باعتبار سلوب هذه الوجودات هنا - س ر ه .

بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجي أن يجرد حقيقة عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي ، فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشيء ، إلا بنحو الوجود ، وكل ما وجوه ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب والكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه ، وكل ما وجوه هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره ، إلا بلمعة <sup>(١)</sup> بسيرة تقع عليه من القوى الفائضة عليه من ذلك الوجود .

واعترض أيضاً بأنه لا يلزم من كون العاقلة متخلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل ، لأن إحداها حالة في العاقلة والأخرى محل لها .  
والجواب <sup>(٢)</sup> أنه كما في شرح الإشارات إن العاقلة لو كانت محلاً للصورة من غير أن يعمل تلك الصورة في محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ، ولما كان <sup>(٣)</sup> كل فاعل جسماني فاعلاً بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فكانت العاقلة غير جسماني هذا خلف ؛ ولو كانت محلاً لصورة حلت في محلها عاد المحل المذكور .

فإن <sup>(٤)</sup> قيل : الفرق بينهما باق لأن إحداها حالة في العاقلة ومحلها ، والأخرى حالة في محلها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ، و اقتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين

(١) في الكلام مساهلة ولعل المراد بذلك أن معنى تعلق العلم بالأمور البادية تعلق العلم بصورة مثالية أو عقلية من ذلك الأمر المادي - ط مد .

(٢) يقتضى المقدمة الثانية والثالثة - س و هـ .

(٣) ان قلت : كيف صورة هذا القياس ؛ قلت : المقدمة الثانية عكس تقيس للأولى وهو كبرى لمقدمة مطوية هي أن العاقلة فاعل من غير مشاركة الجسم فصحت الصغرى إنما هو من الوضع السلم عند الخصم ، وصحت الكبرى لكون الأصل صادقاً ، وإذا كان الأصل صادقاً كان العكس صادقاً - س و هـ .

(٤) ان قيل : هذا الفرق مشتق لأن حلول الشيء الواحد في مطلبين محال ، إذ لا يتنازع عند الواحد في وحدته عن الاتيين في اتينيته ، قيل : المراد بالحلول الاقتران ماذا كانت الصورة العقلية مقارنة لأحد المتقارنين فهي العاقلة كانت مقارنة لمحلها فتكون مغايرة لهما معا - س و هـ .

دون الآخر غير معقول ، ومع ذلك فالمعامل باق بمطابق القول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد .

وقال أيضاً : الجسم قد يجعل فيه أعراض كثيرة ولا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثليين .  
والجواب عنه إن وجود كل ماهية عين تلك الماهية في الأعيان ، و معايرتها إليها بحسب الذهن ، و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك .

وقال أيضاً : هذه العجبة بعينها تختفي إما كون النفس عاقلة بصفاتها و لوازمها أبداً أو غير عاقلة بشيء منها في وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذي ذكرتم .  
و أيضاً تختفي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة وإلا لكان علمها بعوارضها لأجل صورة مساوية لعوارضها فيها فيلزم اجتماع المثليين .

وأجاب عنه المحقق للإشارات إن الصفات واللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها ، وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المخايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع ، والنفس<sup>(١)</sup> مدركة للمصنف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً ، وليست مدركة للمصنف الثاني إلا حالة المقابلة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة .

أقول : ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثاني ، ويمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه وإدراكاته وما يلزمها ، و تلك العلوم ما دامت

(١) ان قيل : ادراك النفس للمصنف الأول صفة حاصلة لها والفروض أن صفاتها معلومة لها مادامت حاصلة لها فوجب العلم به أيضاً ، و لهذا قلنا العلم بالعلم ليس أمراً دائماً عليه . وربما يقال : ان كثيراً من لوازم النفس لا يقوم استحضاره لانا علم بالضرورة أنه لا يقوم علمنا بالقدرة مثلاً . والجواب أن المعنى العلم بها لا العلم بالعلم والالتفات . وأيضاً في هذه الضرورة خلط بين المعلوم والمصدق ، فان مصداق القدرة مثلاً وحقيقها الوجودية معلوم كحقيقة الحياة دائماً و ان لم يكن مفهومها مستحضراً دائماً ، كيف وحقق اللوازم منطوية في حقيقة الملزوم فكذا العلم بها في العلم به ، وهذا كما أنه يمكن القفلة عن المفاهيم المستزعة عن هوياتها كالجوهر القابل للابادة والنامي الحساس الناطق ، لا يمكن القفلة عن هوياتها المنطوية في هوياتنا - س و .

حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة ، وما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها ، وكذا لو لم تكن تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشركة البدن كالغضب والشهوة والنجل والوجل وصيرهما .

الحجة السادسة : لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعف في زمان الصبغوخة دائماً لكتفها لا تضعف في ذلك الزمان دائماً فهي غير جسدانية . و صحيح بقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا : ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة ، وليس كلاً ما يعقل به الشيخ فإياه مكل عند الصبغوخة ، فليس كل قوة عاقلة مكل عند الصبغوخة ، وليس يحتاج صحة هذا المطلب أن لا يكل عقل شيخ أصلاً بل إذا كان عقل مالم يكل عندها يكفي في صحة ما ذكرناه لأن هذا الكلام في قوة قياس استثنائي فإليه متصلة كلية موجبة لاستثنى فيه بقيض التالي وهو سائلة جزئية لينتج بقيض المقدم ، صورتها هكذا : لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكن كلاً ما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلاله تعرض لها في التعقل فتور ، وليس كذلك كلاً ما ينتج أن تعقلها ليس بالآلة بديه . فلا يرد عليه أن كثيراً ما يمرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لأن هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئاً ؛ وسبب ذلك أن القوة الجسدانية ربما يحتاج إليها ابتداءً ليم للغة العاقلة ما يعقله ، ويجوز<sup>(١)</sup> أن يكون اشتغالها بتدبير البدن بعوقبها عن سائر أفعالها ، وذلك مثل ما يمرض الراكب للسفر إلى بلد فرساً ردي الحركة فإياه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقاً له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة العرس ، وكذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإياه اشتغل عن أفعاله الخلية إلى تدبير بدنه أو مرض لآلته آفة ربما احتاج إليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته في التعقل . فإن قيل : لعل استمراره في أفعال عقله على صحته لأن عقله يتم بحضور من البدن

(١) ان قيل : إذا كان جودة التعقل وشدته منوطة بخلة الاشتغال بالبدن وفور

ورداته وضعفه بكثرتة ما بال الانسان لا يحصل له ذلك في النوم . قلت : الحواس الظاهرة والقوى المعركة وان كانت راكمة في النوم لكن الحواس الباطنة والقوى الطبيعية والنباتية تصير أبطأ وأقوى ، واشتغال النفس بوردات التعبد أكثره وتحكم الوهم وتسيطر الخيال على العقل أوفر ، إذ في اليقظة يكذبها الحواس في موجداتها ومشتغاتها بخلاف النوم مع قلعية القوى الباطنة لقربها من افق النفس . س . د .

يتأخر عنه الفساد والاستحالة ؛ وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال .

فيجاب بأن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادي ، ولو كانت المبادي صحيحة لا تحفظت الأطراف ولم يسقط قواها ، ومعلوم أن ليس كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة ، ولذلك تجد في بصره وبوله وأفعال دماغه تفاوتاً عظيماً ، ومعلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج في تعلمه إلى يده ورجله وجلده وما يجري مجراه .

أقول : تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة تابعة أيضاً لتفاوت يقع في أحوال النفس لأن المبدء للمزاج والمشكل للأعضاء كما علمت هي النفس ، ومنشأ كلال البدن وقوله انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة إلى تدبير نشأة ثانية بحسب الجسلة ، وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعياً وليسته ، لا كما ذكره الأطباء وغيرهم . فإن رجعت وقلت : لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فلماذا يقوى فيه هذه القوة .

قلنا : كلاً فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس ، وإما دافئ ضعيف وكل منها يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد اعتماد ، وليس كل شيخ أقوى من الشاب ، على أن ضعف البنية ليس يلائم لما يغوم بالبنية بل لعله يلائم ما لا يغوم بالبنية هذا .

**حكمة عرشية** أعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دال على أن لكل إنسان جوهرًا مفارقًا عظميًا بل يدل على أن القوة العاقلة غير بدنية ، وهو كما يدل على أن القوة العاقلة ليست بدنية يدل على أن القوة الخيالية والوهمية أيضاً ليست بدنية ؛ فإن بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ، ولو كانت القوة الخيالية طبيعياً قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت له آفة أو مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره ، وليس كذلك إذ قد يكون غير مختلة في فعلها ، والقضية السالبة الجزئية تمكفي لاستثناء هيض التالي كما علمت ، والقوم لعدم اطلاعهم على مجرد الخيال تكلفوا سمعلات شديدة في دفع بقاء التخيل والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن .

الحجة السابعة وهي قريبة المأخذ مما تقدم : إن كثرة الأفكار والتعمق في إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لأجل توران الحرارة المخفضة ، وسبب لاستكمال النفس بخروجها في تعلقاتها من القوة إلى الفعل ، ومعلوم أن الشيء الواحد لا يكون سبباً لكمال شيء ، ونقصه ؛ فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الأفكار التي هي سبب لنقصان البدن أو موته سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكملّة لجوهر النفس ؛ فعلمنا أن النفس غير قائمة بالبدن .

و لقائل أن يقول : إن الممتنع كون شيء واحد سبباً لكمال شيء واحد ونقصه من جهة واحدة وفي وقت واحد ، وأما أن يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فغير ممتنع .

الحجة الثامنة : إن النفس <sup>(١)</sup> غنية في فعلها عن البدن ، وكل فني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل ، أما أنها غنية في فعلها عنه فلو جوه ثلاثة : أحدها <sup>(٢)</sup> إنه يدرك ذاتها ، وعن المستحيل أن يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في إدراكها ذاتها غنية عن الآلة .

وثانيها <sup>(٣)</sup> إنها تدرك إدراكها لنفسها وليس ذلك بآلة .

(١) أي في الجملة كالأفعال الثلاثة المذكورة ، فلا يرد أن النفس كالموجودات المشهود عند القوم غنية في ذاتها دون فعلها عن المادة . س . د .

(٢) فيه أولاً أن الإدراك أفعال كما صرح في أول هذا الفرع ، والاتصال لا يكون فعلاً . وثانياً أنه كيف يكون إدراك النفس ذاتها أو إدراك إدراكها فعلاً ، وهذا ضروريان لساذاثنين على ذاتها ، والشيء لا يكون صلاً لنفسه . والجواب عن الأول أن المراد بالفعل معناه اللغوي الذي يتم الاتصال كما في بعض الصيغ السابقة واللاحقة ، وعن الثاني أن إدراك النفس ذاتها وإدراكها ذاتها متصلاً لا مفصلاً ، والموصل إلى المطلوب أب هو ذلك المفهوم ، ولواخذ الصديق لصودر على المطلوب ، والاحتكام يختلف باختلاف العنوانات . س . د .

(٣) فيه منع فإن هذا العلم حصولي يحصل بما يحصل به سائر العلوم حصولية ، ولو كان حاصلًا للنفس من غير توسط وسط لكان دائم الحصول لها ؛ وليس كذلك فانهم حتى أن القسم الأول أيضاً وهو إدراك النفس لذاتها حيث كان علماً ضرورياً هو عين النفس لا تمتد صلاً لها كما قيل . ط . د .

و الثالث إنها تدرك آلتها وليست بينهما آلة أخرى ؛ فثبت أن النفس خفية في فعلها عن الآلة والمحل ، وكل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً غني عن المحل ؛ وذلك لأن كون الشيء فاعلاً متقوم بكونه موجوداً ؛ فلو كان الوجود متقوماً بالمحل لكان الفعل متقوماً أيضاً به لأن الإيجاد فرع الوجود ، والفعل بعد الذات ، فحاجة الذات والوجود إلى شيء يستلزم حاجة الإيجاد والفعل إليه من غير عكس ، ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية إلا بمشركة الجسم ، ولأجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا إدراكها لذاتها ولا إدراكها لآلتها ؛ فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك ، وقد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جسمية .

أقول : هذا البرهان دال على مجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل أو كانت متخيلة إذ للخيال أيضاً أن يتحيل ذاتها وآلتها ويفعل فعلها من غير مشاركة البدن ، ولهذا يتخيل أشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة قوضية بالقرب والبعد ، فعلم أن فعلها ليس بآلة بدنية وإن كان محتاجاً إلى البدن في الابتداء كحاجة العقل إليه أيضاً من جهة الإعداد وتخصيص الاستعداد .

و اعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجوب : الأول بأن الصور والأعراض محتاجة إلى محالها ، وليس احتياجها <sup>(١)</sup> إلى محالها إلا بمجرد ذواتها ، ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحال .

الثاني إن جميع الآثار الصادرة من الأجسام مبارهاً قوياً وأعراضاً في تلك الأجسام ، وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاها تلك الآثار ، والأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة ، فعلمنا أن المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض والقوى الحالة وحدها ، ثم لا يلزم من استقلالها وانفرادها في تلك الأحكام استغنائها عن محالها في الوجود .

أقول في الجواب : أما عن الأول فإن الاحتياج والإمكان وما أشبههما أمور عقلية وأحكام ذهنية تعرض لهايات بحسب ملاحظة الذهن إليها من حيث هي ، والكلام في

(١) هذا يؤيد ما ذكرناه من تعيين معنى الفعل في هذه المقامات - س ر ه .

الأفعال والأحكام الخارجية والصور الحادثة والأعراض حاجتها إلى الموارد والموضوعات ليست أمراً زائداً على وجوداتها ووجوداتها مستقومة بالمحل فكيف<sup>(١)</sup> تكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة إلى المحل أعني الوجود الطولي ؟ وأما عن الثاني<sup>(٢)</sup> فإننا لا نسلم أن محال القوى والأعراض لا يدخل لها في التأثير، كيف والتأثير يحتاج إلى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر، والوضع لا يقوم إلا بالجسم، والذي يذكر في الطبيعيات إن الجسم بما هو جسم لا يكون سبباً لفعل خالص كحرارة أو برودة أو شكل أو حركة وإلا لكان جميع الأجسام متشاركة فيه لإبناي هذا الحكم؛ إن المراد بنفي السببية عن الأجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا غنى سببيتها مطلقاً وإن كانت بالجزئية والدخول، حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت فاعلة لهذه الضخوة، والسواد لو فرض مجردة عن الأجسام لكانت أيضاً قابضاً للبصر، كيف والمسألة أعني كون تأثير القوى الحادثة في محل بمشاركتها برهانية قطعية لا يتطرق في مذهبها شك أصلاً.

الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الأفعال ولا يغوى على القوى بعد الضعيف،

(١) فهذا الاستثناء لما كان في الاحتياج كان مؤكداً للاحتياج فكأنك قلت : إنها تامة في النقصان، وأيضاً إذا كان الاحتياج لازماً كيف أمكن انكسار اللازم عن الملزوم ؟ - س ر -

(٢) أقول إن أراد الإمام استقلال تلك البادى في اقتضاء تلك الأحكام في محال نفسها لا يقبل النسخ، إذ لا يجوز توسط المواد والمحال في اغضالات أغضا بينها وبين مباد حلت فيها.

إن قلت : يلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غنى عن المحل في الفعل غنى في الذات أن تكون تلك السادى مجردة.

قلت : نعم وللزوم ذلك ترى الاشرافى ينسب هذه الآثار والأفعال إلى الصور وأنوعية المفاصلة أعني أرباب الأنواع، والصواب أن القوى في اقتضاء الأحكام في محالها ليست مستقلة أيضاً إذ الإيجاد فرع الوجود، والوجود متقوم بالمادة غايته أنه لا تأثير في مادته بتوسط مادته، نعم لا يحتاج في اقتضاء الآثار في مادته إلى الوضع، نعم يؤخذ في الدليل أن كل غنى عن الوضع في الفعل غنى في الذات بل كل غنى عن المادة فيه غنى فيها، وهي طريقة الاشرافى لتأثير القوى في محالها إنما التأثير لأرباب الأنواع كما ذكرناه وهذا تعطيل للقوى والطبائع وهو باطل - س ر -



وهذه ذلك أن القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال ، أما كلالها وضعفها فلتحلل المادة وذبولها ، وأما عدم (١) تمسكها من الفعل الضعيف أثر القوي فالسرفيه إن القوى يناسب الأفعال ، وإن هذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد والتضعيف والتبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد ، فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قوي أو فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القوية على تلك الآلة ، ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل في فعل آخر صغيف يصير ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسبه وإنما المناسب لهذا الفعل الصغيف قوة ضعيفة . والقوة إنما تحدث تدريجاً لادفعة كما علمت فيما سبق . ولأجل (٢) ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي ، ألا ترى أن القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هيئته ، ولأن الحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه . وأما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوي والضعيف من الأفعال بعضها غيب بعض من جهة اختلاف الأسباب المخصصة ؛ فلأجل ذلك لا يضاف بكثرة الأفعال ، ويقوى على القوي بعد الضعيف ، وعلى الضعيف بعد القوي .

(١) هذا الكلام يرشد إلى أن المذكور في أول الحجة كان هكذا ولا يقوى على الضعيف بعد القوي بل ما وقع ، وهو الواقع في بعض كتب القوم أو كان كلاماً مذكورين كما سيذكرها ، ولعل سعة الأصل كان كما ذكرنا لكن الرمي عدم تمسكها من القوى بعد الضعيف لم يعلم من كلامه بل يترأى أن فعل القوى بعد الضعيف أمكن وأسهل لحصوله بالتدريج بعد حصول النسبة والتجارب ، ولعله مخصوص بصورة الاحتياط فإنه بعد ما اعتادت القوة بالعمل الضعيف لا تمسكن من القوى كما شهدت به التجارب أيضاً ، ولذلك كل قوة تقوى على فعلها بالارتياض به والمزاولة عليه . س . ر .

(٢) أي لأجل اشتداد النسبة لا يمكن للقوة القوية أصل الفعل الضعيف كما لا يمكن لها الضعيف بعد القوي ، ولأن القوة الضعيفة أصل الفعل القوي كما لا يمكن لها القوي بعد الضعيف . س . ر .

فإنما تفرقت هذه المقدمة فنقول : القوة العاقلة لما كانت هكذا لأنها تدرك<sup>(١)</sup> المعقولات القوية و الضعيفة بعضها غيب بمعنى فهي ليست جسمية كماثر القوى البدئية التي شأنها ما ذكرناه .

و هذا البرهان أيضاً يدل على كون القوة الخيالية غير جسمية فإنها تهوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الصغيرة مثلاً يمكنها أن يتخيل تلك الأنلاك مع الخردلة ، و أن يتخيل ضوء الشمس و حرارة النار مع ضوء الشراة و حرارة الهواء المعتدلة ، و أن يتخيل صوت الرعد مع الهس . و هذا مما أشكل الأمر على من لم يفتطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الإشكال من نفسه بأن قوة الإدراك غير قوة المدرك ، فالشمس و القمر و السماء مدركات قوية و نحن إذا تخيلناها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قوياً و لأجل ذلك لا يمتنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة ، و أما إذا قوي تخيلها لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشيء الحقير .

أقول : الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء أو الإضافة التي بين المدرك و المدرك كما هو مذهب هذا القائل ؛ فلي الأول لادنى لقوة الإدراك وضعفه إلا قوة المدرك وضعفه لأنها أمر واحد ؛ لأن المدرك<sup>(٢)</sup> في الحقيقة هو الصورة

(١) ولاتكل بكثرتها كملها الوسط الاول بل هو الاصل في كلام بعضهم كما لا يخفى على المتبحر في كلامهم - س و هـ .

(٢) يمكن أن يقرر السمع بحد آخر و هو ما لانسم أن القوة و الضعف في صور الأشياء المدركة بحسب القوة و الضعف اللذين لها في الوجود الخارجى ليكون صورتها العلك و الخردلة في اللحن ينهما من القوة و الضعف ما بين وجوديهما الخارجيين ، وعلى هذا قوله : صورة السماء في الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه منوع لكن ذلك لا ينفي وجود القوة و الضعف بين المدركات النفسية ، فان ذلك ما لا سبيل الى انكاره كالأمور البعيدة من العس و القرية مه ، و ادراك النفس لاحدهما لا يمتنع من كمال ادراكها للاغتر بالانتقال اليه . و أما ما ذكره من القوة و الضعف في الادراك بالاستفراق ، فسمه فيه مضافاً الى ما أورده المصنف ره انه اذا يستقيم بقاية حال العس الى حال قوى الجسمانية لو امتنع على النفس ادراك الشيء مع الانتقال اليه من شيء استغرقت في ادراكه على سبيل القوى الجسمانية التي تمتنع من الفعل في الضعيف عند الانتقال اليه من القوى لأن تنصرف النفس من ادراك الشيء حين الاشتغال بادراك ما استغرقت فيه فأمل - ط مد .

لأن الأمر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ، ثم لا ينفي أن صورة السماء التي في الخيال أقوى من صورة الخردلقية . و أما على الثاني فالإضافة من الأمور التي لا توصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة إلا باعتبار ما أُضيف إليه . ثم قوله : و أما إذا قوي تخيلنا لمتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الصغير يناقض ما ذكره حيث <sup>(١)</sup> وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال .

و أيضاً الاستغراق في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبة إلى وجود المدرك ، و غلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الإدراكية فيقهرها عن الإحاطة به والاكتفاء ، فليس الاستغراق في إدراك الشيء عبارة عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك له .

و أيضاً ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلي و الإدراك الخيالي فإما متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوى الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ، و من استغرق في جلال الله و عظيمته لمتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلاً عن تعقل معقولات أخرى .

الحجة العاشرة : قد سبق إن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الإنسان ، فنقول : هذا المدرك إما أن يكون جسماً من الأجسام بما هو جسم ، وإما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضاً ، وإما أن يكون أمراً مفارقاً عن الجسم غير قائم به ، والأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركاً لشيء كما يتناهى مراراً من أنه ليس للجسم وجود وحداني و حضور جمعي يوجد له شيء أو يوجد هو لشيء .

و أيضاً لو كان الجسم بما هو جسم مدركاً لكان جميع الأصنام مدركة ، و الثاني أيضاً محال ؛ لأن تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو قائمة ببعض أعضائه البدن دون بعض ، والأول باطل و إلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصراً سامعاً متحيزاً متفكراً عاقلاً ، وليس كذلك بالبداية ؛ فإن البصر لا يسمع واليد لا يتخيل والرجل

(١) أقول العنيفة صفة التخيل لا الشيء . - م د .

ج ٨ منع ما توهّم من احتمال قيام القوة المدركة في بعض الأعضاء ٣٠١-

لا يتفكر ، و باطل أيضاً أن يقال : بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات ؛ لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيّل متفكر عاقل فهم ولنا علمه ، ولا نجد أيّ عضو هو .

و به يظهر فساد قول القائل : لعل القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء .

فإننا نقول : لو كان كذلك لكتبا بعدن أبحاثنا موضعاً مشتملاً على جسم موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاقلًا فاهماً .

فإن قلت : هـ إنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدلّ على عدمه .

قلنا : نعم نعرف ذاتنا ونعرف إنا نحن السامعون المبصرون والتخيّلون العاقلون ، فلو كان بعض الأجسام سواءاً كان جزءاً من البدن أو كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بتلك القوة المدركة بجميع الإدراكات لجميع المدرك كان لم تكن حقيقتنا و هوئنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعومة بجميع هذه الإدراكات ، وإذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم يكن عارفين بحقيقة ذاتنا .

و أيضاً قد علمت فيما سبق أن المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس ؛ وإذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والنوق والتخيّل والتعقل .

فإن قلت : هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سمعية بصرية لامية متخيّلة عاقلة .

قلت : هذه <sup>(١)</sup> القوى فروعاً و معاليل للقوة العقلية هي تمام هذه القوى وقاعلها ،

(١) و أيضاً وحدة النفس والقوة العقلية على القول بتجرد ما وحدة جمعية بل وحدة حقه طلبة اضطلع عندها الكثرات ، ووحدة الجسم والتطبيقات به وحدة عديدة .

ان قلت : مذكّر من كون القوى معاليل للقوة العقلية مشترك بين صورة التجرد وسورة التجسم ، فتقوى العقلية الجسدية على ما يقوى القوى عليها .

قلت : الجسم والجسائي وإن أمكن أن يكونا قاعلين طبيعيين لكن لا يمكن أن تكون

والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الأفعال<sup>(١)</sup> دون العكس ، لأن معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء ، وأما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له وإلا لزم كون الشيء معلولا لنفسه ، ثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المتدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب .

الحجة الحادي عشر : إن كل صورة أو حقة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استئناف سبب<sup>(٢)</sup> أو سببية كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلاً ثم إذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد ، وهذا بخلاف النفس<sup>(٣)</sup> في إدراكاتها فإن كثيراً ما يحدث فينا صورة علمية بسبب فكر أو تعليم معلّم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استئناف ذلك السبب ، وبالجمله النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالها ، ولا شيء من الجسم مكلف بذاته ، فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية .

٥ يكونا عاملين اليمين لان كل القوة الجسائية بشاركة الوصح والوضع بالنسبة الى المعلوم غير متصور .

و أيضاً وعلى تقدير جساميتها لا يتصور التعدد الا بالعادة أو بالموضوع ، ولومرض الاختلاف النوعي مع الجسائية في القوى ، وفرض انحصار كل نوع في شخص لا بد لكل واحدة من مادة أو موضوع ، والفروض جسم واحد .

أيضاً جعل ذلك الجسم أو الجسائي قوة عقلية ليس أولى من جعلها قوة أخرى من سائر القوى ، واشتمال العقلية عليها ليس أولى من اشتمال قوة أخرى منها عليها لان الكل جسائية ولها آلة واحدة بسيطة أو مركبة - س ر .

(١) لا تعلق له بالجواب انما هو تحقيق آخر كما لا يخفى - س ر .

(٢) الاول ظاهر والثاني فيما اذا كان السبب موجوداً ولكن يمنع مانع من ضمه ثم اذا رفع المانع عادت سببية - س ر .

(٣) فيه منع اذ من الجائز أن يحصل أصل الصورة بسبب خارجي ثم يستبقى ذلك أو يستأنف بسبب من داخل البدن ، وقيام سبب ممكن سبب في الاسباب العادية غير نادر اللهم الا أن يتسلك بأن الصورة القائمة عين الرائلة المفعول عنها ، لكن هذا في الحقيقة برهان آخر من جهة الذكر من الصورة المستأخذه فيه عين الرائلة السابقة ، ولو كان أمراً قائماً بالعادة لكان الثاني غير الاول - ط مد .

لا يقال : الجسم أيضاً قد يعود إليه مقتضى التي كانت فيه بعد زوالها من غير استئناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدّها ثمّ يستعيد طبعه البرودة التي كانت له .

لأنّا نقول : كلامنا في الصفة الطارئة للنفس لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف ، و برودة الماء صفة ذاتية علقتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر ، ثمّ إذا عادت البرودة إليه ما عادت إلاّ مع سببها أعني مجموع الطبيعة وعدم المانع . فهذه عشر <sup>(١)</sup> براهين موقفة لليقين بأنّ النفس الإنشائية مجردة عن المادة ولو احقها سواماً كانت بالغة إلى حدّ العقل بالفعل أم لا ، فإنّ النفس المتخيّلة بالفعل أيضاً يشارك العقل في تجرّد ذاتها و فعلها عن هذا العالم ، لكنّ العقل مجرد عن الكونين ، و الخيال غير مجرد إلاّ عن إحداهما .

## فصل (٢)

في شواهد سمعية في هذا الباب

أكثر الناس اتقاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات ، ولا يصدقون <sup>(٢)</sup> بالأشياء إلاّ بمكافئة الحسّ للمحسوس ، ولا يصدقون بالعقليات ما لم يقرن معها انتهاء نقلها إلى محسوس ، فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتّى يعلم أنّ الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات ، و حاشى القرينة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية ، و بعبارة فلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة .

أما الآيات المشيرة إلى تجرّد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم <sup>(٣)</sup> و أولاده :

(١) هكذا في كثير من النسخ و الصواب أحسن برهاناً - س د .

(٢) تريض لهم هذا هكذا إذا اقتصروا على السعيات ، و أما إذا اقترن بها و شفع فهو نور على نور ، هذا كله فيما تنبه به العقل بأى وجه كان ، و أما فيما لم يتنبه أو قبل التنبيه ففي الأخبار ابقاؤه على ادلولها أخبار السلف للخلف لا احتباس الأمر إذا النفوس المؤبدة عزيزة الوجود جداً - س د .

(٣) التسميم لذكر مطلق الانسان و البشر و قال تعالى في سورة الحج : « ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون » و أيضاً « واذ قال ربك لللائكة اني خالق »

« ونفعت فيه من روحى » ، وفي حق عيسى عليه السلام « كلفته ألقاها إلى مريم وروح منه » ، وهذه <sup>(١)</sup> الإضافة تنادي على شرف الروح وكونها عربة عن عالم الأجسام ، وفي حق شيخ <sup>(٢)</sup> الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ليكون من المؤمنين » وقوله حكاية عنه : « وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً » ، ومعلوم <sup>(٣)</sup> أن الجسم وقواه ليس شيئا منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت ، والإيقان والتوجه بوجه الذات لقاطر السماوات ، والحنيفية أى الطهارة والنفس .

و منها قوله تعالى : « ثم أنشأناه خلقاً آخر <sup>(٤)</sup> فتبارك الله أحسن الخالقين » .

و منها قوله تعالى : « سبعان الذي خلق الأزواج <sup>(٥)</sup> كلها مما تنبت الأرض

✽ بشراً من صلصال من حماء مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين »  
فما يدل على الصوم قوله تعالى في سورة الاحراف : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » - س ر ه .

(١) اذ لو كانت الإضافة تشريفية أى الروح الشرف بالانتساب الى الله ذلك على التجرد للسنية بين العلة والمطلوب التنسب اليها بلامتنية مادة و نحوها ، والالم يكن منتسباً اليه تعالى مكملاً أن مطلق النور نور و مطلق الواحد واحد كذلك مطلق التجرد مجرد ، « قل كل يعمل على شاكلته » وإذا كانت الإضافة بمجرد التفريق الاعتباري كقولك روحى و روحك و ذاتى و ذاك ذلك على مقام أعلى من التجرد من المادة مثل التجرد عن السانية أيضاً كما هو منسوب شيخ الاشراف و أما الإضافة فى كلفته فتدل أيضاً على التجرد لان كلفته الفعلية مجردة كالكلية الذاتية ، ولهذا كان يسمع موسى عليه السلام كلامه تعالى من جبل طور من جميع الجهات ، و أيضاً كلام اللسان مثله جسمى ، وكلام الهيال مثله موزون محدود ، وكلام النفس التطبيقية القدسية مثلها مجرد كلي ، فكلام الله تعالى مفعول مجرد كلية - س ر ه .

(٢) ليست مجرد اضافة انكشافية بل ابداهه فى وجوده - س ر ه .

(٣) لان السنية معتبرة بين المدرك والمدرك « ومجرد شوم مجرد راين » - س ر ه .

(٤) الاستشهاد بالتفخيم مع تنقيح قوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين »

- س ر ه .

(٥) الزوجية مما لا يجلون بلاوة مالموا الظاهر باعتبار النفس ، والبشر الاخرى ،

والوجود ، والماهية ، ووجه الله ، ووجه النفس . فان ما لا يجلون الذى هو معادهم يشمل ✽

ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ، ، وقوله : « إليه يصعد الكلم الطيب » ، وقوله : « ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ، وقوله : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » وفي الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة إلى المعاد وأحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستعالة <sup>(١)</sup> إعادة الممدوم ، وانتقال العرش وما في حكمه من القوى المنطبعة .

و أما الأحاديث النبوية فنقل قوله <sup>(٢)</sup> : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ،

الملكوت ، والجبروت ، والكلم الطيب ، مثل قولهم عليهم السلام : نحن الكلمات التامات وإن كانت كلمة التوحيد فتدل على التجرد لأن حق التوحيد أن يصير حالهم ومقامهم ، وأحسن التوحيد تقوم وجود الإنسان بعالم الأمر كقوم الأمر بالأمر والرجوع إلى الرب هو التعلق بإخلاقه والتحقق به - س د ه .

(١) بنى لو كانت النفس منطبعة فاعلمت بانتهاء العمل حين الموت فيلزم الأول ، وأما تبقى و تنتقل إلى البعد البرزخي والآخرى فيلزم الثاني - س د ه .

(٢) أي من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتي الوجوب والإمكان بل بأنه جامع بين صفتي التشبيه والتنزيه ، وأنه معلم بالاسماء جميعاً و مرآت لها كما هي كلها عرف ربه . أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالى مثلاله ذاتاً وصفة و ضلاً ، أما ذاتاً فيأن يعرف أنها مجردة من الاحبار والجهات والازمنة والاضاع ونحوها ، وأنها لا داخلية في البعد ولا خارجة عنه ، وأما صفة فيعرف كيفية علمها بنفسها وغيرها وقدرتها وقواصيتها بالرصا أو بالمنايا لقواها ومنشأتها ، وكيفية تكللها العقلي الوجودي ، وكيفية عشقها وارادتها لذاتها ولاتارها على وجه العناية العالية من النفس والاتعات بالذات إلى ما سواها وغير ذلك من صفاتها ، وأما صلا فيعرف كيفية ابتدائها واخترائها وخلقها بالباشاء ويختار بمجرد الهمة في ملكتها بحيث تعرف به ذاتاً وصفة و ضلاً ، أو من عرف نفسه أي نفس الكل كما قال تعالى : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » قد عرف ربه . أو من عرف نفسه بالتقروا أنه لا شيء له و الأمر كله لله ملائله ، ويتذكر وجوده في مقام توحيد الصل بالاحول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم ولا صفة له و يتذكر في مقام توحيد الصفة بلا إلا الله ، ولادات له و يتذكر في مقام توحيد الذات ملاهو الإهو عرف ربه بالثناء وشهد فعله وصفته وداته في الاصل والصفات والتدوات ، و إذا عرف نفسه بالصدوث والتجسد الذاتي ، و الحركة الجوهرية ، و السيلان الوجودي عرف ربه بالبقاء ، وأن الأصل المحفوظ والوجه الباقي في جميع السبلات أمراضاً كانت أو جواهر نفوساً كانت أو طبائع نباتية و قدسه ، و شهد به



وقوله : « أعرفكم بنفسي أعرفكم بربي » ، وقوله : « من رآني فقد رأى الحق » وقوله :  
 أنا النذير العربيان » ، وقوله <sup>(١)</sup> : « لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ، ولا نبي  
 مرسل » ، وقوله : « أبيت عند ربي يطعمني ويسقين » ؛ فهذه الأخبار وأمثالها تدل على  
 شرف النفس وقربها من الباري إذا كملت ، وكذا قوله : « رب أرني الأشياء كما  
 هي » ، ومعلوم أن دعاء النبي ﷺ مستجاب ، والعلم بالأشياء ذوات السبب كما هي  
 لا يحصل إلا من جهة العلم بسببها وجعلها كما برهن في مقامه ، والمراد بالرؤية هو العلم  
 اليهودي وكذلك دعاء العليل عليه السلام كما حكى الله عنه في قوله : « رب أرني كيف تحيي الموتى » ،  
 ورؤية الفعل <sup>(٢)</sup> لا تنفك عن رؤية الفاعل ، وليس في حد الجسم ومشاهدته أن يرى رب الأرباب  
 وسبب الأسباب ، وقوله ﷺ : « قلب المؤمن عرش الله » وقوله : « قلب المؤمن بين إصبعين  
 من أصابع الرحمن » ، ومعلوم أن ليس المراد هذا اللحم الضويري ، ولا أيضاً إصبع الله جارية  
 جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر المنطقي من الإنسان ، والإصبعان هما <sup>(٣)</sup> العقل  
 والنفس الكليان أو القوتان العقلية والنفسية ، وقوله ﷺ : « المؤمن أعظم قدراً عند الله  
 من العرش » ، ومعلوم أن هذه الأعظمية ليست جسمانية ولا قوة محصورة في عضو من  
 أعضائه ، وقوله ﷺ : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد <sup>(٤)</sup> بألفي عام » ، وقول  
 ﷺ أن أقدم البقاء شراشره من خلقه ، وكذا إذا عرف جسمه بالجبر عرف ربه بالقدره وقس  
 عليه نظائره - س د ه .

(١) أي مقام لا يسعني فيه ملك مقرب كما قال جبرئيل : لودنوت أنلة لا حترقت ،  
 ولا نبي مرسل حتى نبوة نبي (من) ورواياته لأن ذلك المقام مقام هاء التبعات واضمحلال  
 الكثرات في أحدية الجمع - س د ه .

(٢) فيه وجه آخر هو أن الأحياء لم يرد به الحسي المصدري والاضافي بل  
 كيفية إحياء الله الموتى تعرف بأن تؤخذ الأجسام فلكية كانت أو عنصرية شرط لا فقط ،  
 ويشاهد النفوس والعقول التي هي أحياء الله القيم لهذه الأجسام من صقع الربوبية فهذه  
 الأجسام موتى بالذات ، وإذا لوحظت من صقع الحق القدوس كانت مجردة وهالها وجه  
 آخر مذكور في المتنوى المعنوي - س د ه .

(٣) أدها صفتا اللطيف والقهر الإلهيين أوهما الخوف والرجاء أو القبح والسط  
 أو الهيبة والإنس - س د ه .

(٤) هذه القبلية ذاتية أو دهرية لازامية ، والمراد بألفي عام العام السلكوني

أمير المؤمنين وإمام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه خبر من الأحبار : هل رأيت ربك حين عبده فقال عليه السلام : و بلك ما كنت أعبد رباً لم أره ، قال : وكيف رأيته أو كيف الرؤية فقال : و بلك لا تذكره الميرون في مشاهدته إلا بصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ، والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية ، وقوله عليه السلام في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خبير : « قلعت<sup>(١)</sup> بقوة ربانية لا بقوة جسمانية » ، وعنه عليه السلام إياه قال : « الروح منك من ملائكة الله له سبعون<sup>(٢)</sup> ألف وجه » الحديث . وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سراق ملكوت : « لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين » ، وقوله : « لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها » .

و أما كلمات الأوائل فقد قال معلم الحكمة المتينة أرسطاطاليس في كتابه المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات : إنني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً ؛ و صرت كأنني جوهر مجرد<sup>(٣)</sup> بلا بدن فأكون

♣ و العام الجبروتي باعتبار مظهرية كل منها لالاسم من أسماء الله - س ر - .

(١) كما ورد أن علياً موس في ذات الله ، و السوس في كالسوس في لعن و الصاب به فهو عليه السلام سبب قرب النوازل ممدان كنهه سمه و حره الوارد في الحديث القدسي ، و سبب قرب العرائض عين الله الناطرة و اذنه الواعية وبه البسطة ولاغروفي أمثال هذه العجائب منه - س ر - .

(٢) تبيين هذا المدد باعتبار أن للروح سبع مراتب من الص ، والقلب ، و العقل ، و الروح ، و السر ، و الصي ، و الاحق ، و في كل من تلك المراتب القوى العشر لظاهرة و الباطنة بحسبها موجودة ، و كل من هذه مظهر للاسم الالفة ، و ان شئت بدل القوى العشر بالاجسام الكمية العشرة من الصر و الا فلاك الموجودة بحقائقها ومعانيها في كل من المراتب السبع ، و لو اريد بالوجوه القوى والطبائع كانت أزيد من هذا المدد فيكون ياماً للكثرة اذ ميك كل القوى المدركة والطبائع التي في العالم - س ر - .

(٣) استعمال كأن باعتبار قول الحكم ملاعن لثلا يلزم التناسخ بعد الرجوع ، ثم ان اسودجاً من اشاراته أن التصديق للعود الروحاني يتوقف على أمرين احدهما أن لا يعتقد أن الانسان هذا الهيكل الحسوس فاذا صار ظلاً بالفضل فالهيكل أجني عنه فهو بطير في أوج العبروت و فضاء ، إلهوت صلا من السماء فان الكليات العقلية التي يسير بها ليست ماهيات منفردة ، ومفهومات ثابتة للوجود ، بل لها وجود معيظ واحد ♣

داخلاً في ذاتي خارجاً من سائر الأشياء ؛ فأرى في ذاتي من الحس والهاء ما أبغى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الآلهي ذو حياة فعّالة ، فلمّا أيقنت بذلك رقيت بذهنني من ذلك العالم إلى العلّة الإلهية فشرت كأنني موضوع فيها متعلّق بها ؛ فما كُنْتُ فوق العالم العقلي كلّهُ في كلام طويل . و قال أيضاً : من حرص على ذلك العالم و ارتقى إليه جوزي هناك أحسن الجزاء اضطراباً ؛ فلا ينبغي لأحد أن يفتّر عن الطلاب و الحرس و الاهتمام في الارتفاع إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإنّ أمامه راحة لا تعب بعدها أبداً . و ما يدلّ على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة ، و هي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة ، و ما احتجّ به على فضل الفلسفة ، و أنّ الفيلسوف يجازي على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده .

و قال أيضاً : ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنّها أوسع منه .

و قال أبا ذؤلمن : إنّ النفس إنّما كانت في المكان العالي الشريف فلمّا اخطأت<sup>(١)</sup> سقطت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله ، فلمّا انحدرت صارت غيائاً للأفئس التي قد انخلطت عضولها ، و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأوّل الشريف ، و وافق هذا الفيلسوف أغاثا ذيمون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلّا أنّه تكلم بالأمثال و الرموز .

و أما فيثاغورث صاحب العدد فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناسٌ على هذا الرأي ، و الرسالة أيضاً موجودة عندنا و قال في آخر وصيته لديمو جانس : إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند داود غلّي في الجوّ العالي ، تكون حينئذ سائحاً غير عائد إلى الإنسبة ولا قابلاً للموت .

و وحدة جمعية كما حقّاه ، و من لا يصدق به فليضمّ عقله بترقب صعود بدنه لانه هو عده و فرضنا انه عقل الهى و خيال رياضى ، و تابيهما أن يكون الحارث من العلم بالله وصفاته و أعماله و اليوم ملحوظاً بالذات لعارفها ، لا آلة اللعاط لبيل الجزيد الدائرة و الملحوظ الدنيوية بل يكون الامر بالمكس والامور مغلط الى الارض متنع هوا غير صاعد ، لكنى أقول :

« غللى قطاع العبا في الى الحى كثير واما الواصلون قليل » - س ر .

(١) سيأتي في معش حدوث النفس مسى الخطية والسقوط والفرار انشاء الله تعالى - سره

و أما أفلاطون الشرف الإلهي فروي عنه في كتاب أثولوجيا : إنه قد أحسن في صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأننا نشاهدها عياناً ، غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحسن في صفات النفس ، ولأرفضه في جميع المواضع بوم<sup>\*</sup> وازدرى اتصالها بالبدن فقال : إن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كطيعة جدد<sup>\*</sup> ألا يطق بها . ثم قال : إن البدن للنفس إنما هو كالغار ، وقد وافقه أبلاذقلس غير أنه سمى البدن بالصدى ، و إنما عنى بالصدى هذا العالم .

أقول : ووافق في هذا الكلام الإلهي « وطبع على قلوبهم » بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون .

ثم قال : إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مفار هذا العالم والترقى إلى عالمها العقلي .

أقول : وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف<sup>(١)</sup> النفوس في التجسّم والترّوع ، بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين .

وقال في كتابه الذي يدعى فاذن : إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها ، فاذا<sup>(٢)</sup> ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول . وقال في بعض كتبه : إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى ، وذلك إن منها أنها تهبط لضميّة أخطأها . ومنها أنها هبطت لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله : بأن ذمّ هبوط النفس وسكنائها في هذه الأجسام ، و إنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيمائوس ، ثم ذكر هذا العالم ومدحه ، فقال : إنه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل

(١) كالمس التي هي عقل بالقوة و التي هي عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحدة فيها بحسب وقتين أي في الانداء فاما جسمانية العنوث ، و في الانتهاء صارت روحانية ان ساعد ها النوميقي أدنى وقت واحد من جهتين أي بعد أن صارت روحانية بالفعل ، فتد كونها فاعلة للأعمال الطيعة و الحيوانية كأنها طيعة أوبهية اكلة شاربة ، وعند كونها مستغرقة في ذكراثة أو المعارف البدئية والمعلانية ملك - س ر .

(٢) أي يجتاحي الفعل النظري و العقل العلي - س ر .

الباري الخبير ليكون هذا العالم حياً ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب <sup>(١)</sup> إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الاتقان أن يكون غير ذي عقل ، ولم يكن <sup>(٢)</sup> ممكناً أن يكون للعالم عقل وليست له نفس ، فلهذه العلة أرسل الباري النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه ، ثم أرسل نفوسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تامةً كاملاً ، ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لأنه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي .

وأما الآثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحققة في ماهية الروح ، فقوم منهم بطريق <sup>(٣)</sup> الاستدلال والنظر ، وقوم منهم بطريق الذوق والوجدان ، لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع أنهم تأدبوا بأدب رسول الله ﷺ ولم يكشفوا عن سر الروح إلا على سبيل الرمز والإشارة ، ونحن أيضاً لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهي وفوائده ومنازله الغيبية والعقلية ، لأن كنهه لا متناهي ذلك . فقد قال الجنيد رحمه : الروح شيء استأثره الله بعلمه ، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود ، ولعله أراد أنه موجود بحد ذاته وجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي إيات محضة ، متفاوتة بالأشدة والاضعف ليستلها ماهيات متفوقة من جنس وفصل . وقال أبو يزيد البسطامي رحمه : طلبت ذاتي في الكون فما وجدت لها أي ذاته فوق

(١) مادام يمكن كونه غير ذي عقل وأما لم يشع كونه ذا عقل بل كان ممكناً ، وإذا كان ممكناً كان واقعاً لأن مجرد الامكان الداني يكفي في قبول الوجود في الأمور الابداعية ، وكون كلية العالم داخلها أولاً لم يكن من واجب الوجود تعالى - س د ه .  
(٢) بقاعدة الامكان الاشرف والاخص ، ولعدم الرطب بين الدمي والصرف والشريف المحض ، ولما لم ير العقل رب النوع ، وبالنفس في الباطن المصرية والمركبات العددية هي الصور المثالية التي باذاتها وبقية النفس الناقصة تظهر بها فان الصور الكلية العقلية مقام عقبيتها ، والصور المثالية في كل شيء حياة وعلم «ان الدار الآخرة لله الحيوان» ، وحيث قد قوله : ثم أرسل الخ تأسيس وذكر الخاص بعد العام لزيادة الاهتمام ، أو المراد بالنفس الاولى هي النفس الفلكية إذا المراد بالعالم أعم من الاجرام الفلكية والعنصرية - س د ه .

(٣) أي قوم من المبلين والبتشرحين العظميرين تكلوا بطريق الاستدلال كما أن العكس تكلوا بطريق الاستدلال وقصر - س د ه .

عالم الطبيعة و عالم المثال ؛ فيكون من المفارقات العقلية .

وقال أيضاً : اسلخت من جلدي فرأيت من آتيا ، فسمي البدن قشراً وجلداً ، وهذا تصريح بأن هوية الإنسان و إيتته شيء غير الجسد .

وقال أيضاً<sup>(١)</sup> : لو أن العرش وما حواه وقعت في زائرة من ذلوما قلب أبي يزيد لما أحس بها . وظاهر أن هذه السمة ليس لبدنه ولا للجسم آخر .

وقال ابن عطا : خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى : ولقد خلقناكم بمعنى الأرواح ثم صورناكم .

وقال بعضهم : الروح لطيف قائم في كتيّف ، وفي هذا نظر وله وجه صحيح .  
وقال بعضهم : الروح عبارة والقائم بالأشياء هو الحي . وفيه أيضاً<sup>(٢)</sup> نظر إلا أن يحصل على معنى الإحياء ، ومع ذلك يدل قوله على أن الروح حي بذاته لا بحياء الجسم .

(١) المراد بالعرش الفلك الاطلس ، والضمير الم سكن راجع الى العرش ، و لبارز الى الوصول ، ويعتدل المكس بأن يكون المراد يملأوى العرش عالم المثال لكن الاسبب ببقائه أن يراد بالعرش الوجود البسيط الذي هو النفس الرحاى والرحمة الواسعة وهو أحد اطلاقاات العرش كما أن علم الحق المحيط أيضاً أحد اطلاقاته ، وبها حوى العرش ايها الوجودات البقيدة وهذا الكلام عبارة عن مقام العناء في الله - س و ه .

(٢) هو النظر السابق ، وهو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه وهو يستلزم المرمية الا أن يحصل على معنى الإحياء بأن يجعل الباء للتعدي أي بقيم الاشياء و يحيا وفيه مد ، ثم كيمية ربطه بقوله الروح عبارة أن يرجع كلمة هو الى الروح و يجعل الحي بدلا عنه و معنى أنه عبارة أنه لفظ وتعبير فاسه مطوم ومساء و كنه مجهول أو المعنى أن الروح عبارة والمعنى المتعال باسماءه و صفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل : و الكل عبارة و أم المعنى وفد قلبه بالعارسية :

جويك معنى كه پوشاى بكوناكون عبارانى ﴿ حجاب برئو رخساره جانانه شد جانها واليه أشار بقوله والقائم بالاشياء أى المعنى القائم بالاشياء التى من جنتها لروح هو المعنى كقيام المعنى بالملوة من الاختفاء ، لا كقيام الرمن بالموضوع أو الباء للمصاحبة لاملة لقيام أى المعنى القائم مصاحباً للاشياء هو المعنى لكن على ما ذكرناه لم يكن صفة الروح و لا بأس به ، و على تقدير ربطه صفة للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبة و بمعنى مع أدلى من جعل القيام بمعنى الإحياء - س و ه .

وقال بعض المفسرين في قوله تعالى : « قل الروح من أمر ربي » : أمره كلامه  
فصار الحيّ حياً بقوله كن حياً ، فعلى <sup>(١)</sup> هذا لا يكون الروح في الجسد .  
واعلم أنّ <sup>(٢)</sup> أهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي مثل رسول الله ﷺ عنه  
فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدلّ على أنّ قائله يعتقد بخدم الروح .  
ومنها ما يدلّ على أنه يستبعد حدوثه .

وأيضاً قال قوم : إنّ الروح هو جبرئيل عليه السلام وهذا القول يعبه قول من قال :  
بأنّ عاد النفس بالعقل المعال عند استكمالها ، ويقرب منه الحديث المنقول آنفاً عن  
أمير المؤمنين عليه السلام : الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه .  
وروي عن ابن عباس : إنّ الروح خلق من خلق الله صورهم على <sup>(٣)</sup> صور بني آدم  
وما نزل من السماء ملك إلاّ معه واحد من الرّوح .  
وقال أبو صالح : الروح كهيئة الإنسان وليسوا بناس .  
وقال مجاهد : الروح على صور بني آدم لهم أيدي وأرجل ورؤوس يأكلون  
الطعام وليسوا بملائكة .

- (١) لأن الروح كلامه تعالى وكلامه قائم بلسانه لا بالجسم - س ر ه .  
(٢) ومبنى اختلاصهم أن كلمة من في قوله تعالى : قل الروح من أمر ربي أن كانت نشأة  
أي الروح ما من عالم أمر ربي كمن حادثاً خارجاً من كن داخلاني بكون ، و أن كانت  
تبعيضية أي الروح من جملة أمر ربي كان قديماً بخدم أمره خبر خارج من كن واقع تحت ذل  
بكون . و يمكن أن يكون كلمة من نشأة ويكون اختلاصهم مسياً على كون كلام الله  
قديماً أو حادثاً وهو خلاف مشهور بين البليين ، ثم أن هذا الخلاف في القدم والحدث واقع  
بين العلاسفة أيضاً كما سيأتي في مسألة حدوث النفس إ شاء الله تعالى - س ر ه .  
(٣) أما أن يقرء صورهم صيغة الجمع أو صيغة الفعل ، والمراد أن صورهم  
لما طية من الاضواء الروحانية مطابقة لصور سي آدم من باب مطابقة الحقيقة والرقبة  
و الباطن والظاهر أو أن صورهم الظاهرية خمس صورة بني آدم ، وعلى أي التقديرين  
فالروح روحهم هم الاستشهاد ، وما نزل من السماء أي من العلو ، والمراد بالملك أرباب  
لأنواع هادهم الصفات صفاء ، ونزولهم صيغتهم عن العقول الطولية ، ونوسطها عن  
رب الارباب أو المراد بالملك المديرات أمراً من الطلقة النازلة كالملائكة الاشعة والامطار  
الناذلة العاصلة من اردواجها مع الاجسام الارضية الارواح الارصة - س ر ه .

أقول : المراد من إثبات هذه الأعضاء في الروح حبشما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية وقوى معنوية كما يطبق لطاقة الروح ، نظير ما ذكره قول المعلق الأول للمفسرين حيث قال في كتاب أثنولوجيا : إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي ، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ، وليس موضع اليد غير موضع الرجل ، ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة لكن في موضع واحد . وقال سعيد بن <sup>١١</sup> جبير : لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح غير العرش ، ولو شاء

(١) المراد بالروح روح الامين المتعبدية النفس الناطقة بعد التبدلات والاستكمالات الجوهرية كما هو الحق ، و بهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام في الروح الانساني ، و كون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمة الواسعة والفيض المقدس ، وجبريل أحد حاملي عرش الله تعالى على كواهلهم كما مر عند الكلام على الصورة و بلغ هذا الروح السماوات إشارة الى أن السماوات بالنسبة الى سعة عالم العقل كعلاقة في فلاة كما في العبر ، وكون صورة خلقه أو خلقه الخ إشارة الى أن لجبريل عليه السلام صورة خفية هي ما هو عليها ، وقد آاء النبي صلى الله عليه وآله على تلك الصورة مرتين كما قال صلى الله عليه وآله : رأيت وقد طبق العاقبتين ، وصورة شبيهة بشكل أصبح أهل زمان النبي الذي يراه كصورة دحية الكلبي في زمان بينا صلى الله عليه وآله وقيامه من بين العرش باعتبار أن اليمين أقوى الجانبين ، والمعارقات أقوى مراتب الوجود البسيط ، و لهذا فالمقول القدسية هي الركن اليمين الاعلى من العرش ، والعوس الكلية هي الركن اليمين الاقل منه ، و الشل المعلقة هي الركن اليسر الاعلى منه ، و الطبايع الكلية هي الركن اليسر الاسفل منه ، و شفاعته لاهل التوحيد اخراجه اياهم من القوة الى القبل ، فهذا الاخراج سيروديوم هم بادؤون صورة الشفاعة أو المراد بالروح هو الروح الانساني ، و العرش الذي هو أعظم منه العرش المسمى بالتصليي أو قلب الانسان لكامل ، فان قلب المؤمن عرش الله وحيثما يكون الكلام من باب الاستثناء من المدح بإيتبه الذم كقوله صلى الله عليه وآله : « أما أفصح الناس يدأى من قريش » و بلغه السماوات باعتبار انطواء السماوات المسمى في وجوده فضلا عن السماوات المثالية والطبيعية كما قيل :

آسمانهاست در ولايت جان      ✽      كافر ملى آسمان جهنم .

من الاسماء النطقية و القهرية و مظاهرها في وجوده كما قال السولوى .

اى صبح بلبل كه بكشايد دهان      ✽      تا خورد او خار را با گلستان



أَنْ يَسْمَعَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَالْأَرْضِينَ فِي لَقْمَةِ لِفْعَلٍ ، صُورَةٌ خَلَقَهُ عَلَى صُورَةِ الْمَلَائِكَةِ ،  
وَصُورَةٌ وَجْهَهُ عَلَى صُورَةِ الْآدَمِيِّينَ ، يَتَرُومُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ وَالْمَلَائِكَةُ مَعَهُ فِي  
صَفٍّ وَاحِدٍ ، وَهُوَ مَتَمِّنٌ يَشْفَعُ لِأَهْلِ التَّوْحِيدِ ، وَلَوْلَا أَنْ يَنْهَ وَبَيْنَ السَّمَاوَاتِ سِتْرًا مِنْ نُورٍ  
لَا حَرَقَ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ مِنْ نُورِهِ . فَهَذِهِ الْأَقْوَالُ لَا يَكُونُ عَنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا وَسَمَاعًا لَهُمْ  
عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَذَلِكَ .

وقال بعضهم : الرُّوحُ لم يخرج من كُنْ لَأَنَّهُ لو خرج من كُنْ كَانَ عَلَيْهِ الدَّلُّ ،  
قِيلَ : فَمَنْ أَيُّ شَيْءٍ خَرَجَ قَالَ : مَنْ يَرَى جِوَالَهُ وَجَلَالَهُ سَبَّحَانَهُ بِمُلَاحَظَةِ الْإِشَارَةِ ، خَصَّهَا  
بِسَلَامِهِ وَحَيَاتِهَا بِكَلَامِهِ فِيهِ حَقِيقَةٌ مِنْ ذَلِكَ كُنْ .

أَقُولُ : (١) أَرَادَ إِبْلِيسُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَةِ الْكَائِنَةَ لِأَنَّ كُلَّ كَائِنٍ وَاحِدٌ ، وَقَدْ  
بَرَهَنَّا عَلَى أَنَّ الْأَرْوَاحَ الْعَقْلِيَّةَ مِنْ سِرَاقَاتِ الْإِلَهِيَّةِ وَشُؤُونَ الْعَمْدِيَّةِ ، وَإِمْكَانَاتِهَا أُمُورٌ

١٠ اَيْنَ هَـ بَلْبِلْ اَيْنَ سَهْكَ آشَ اسْت جَمْلَه مَخُوشَه پَشَاوُخُوشِ سَت

فَصُورَةُ خَلْقِهِ ؛ الْمُرَادُ بِالصُّورَةِ مَا هِيَ الشَّيْءُ بِالْعَمَلِ وَهِيَ مَاطِنُهُ ، وَصُورَةُ وَجْهِهِ ؛ الْمُرَادُ  
بِهَا مَا لَهُ أَخْصَى خُصُومِيَّةٌ بِالرُّوحِ لِبَسَاطَتِهَا وَدَوْرَانِهَا مَعَهُ جَنَادَارًا ، وَهِيَ الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ  
الَّتِي تَطَابِقُ الصُّورَةَ الْإِدْمِيَّةَ الطَّبِيعِيَّةَ وَالْكَلَامَ فِي الْبَيِّنِ كَمَا مَرَّ ، وَشَفَاعَتُهُ لِأَهْلِ  
لِتَوْحِيدِ أَنْ لَهُ الْوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الظَّلِيلَةُ تَحْكِي الْوَحْدَةَ الْحَقَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ ، وَلَهُ الْعَبْدِيَّةُ لِمَصَافَاتِ  
التَّنَزُّهِ وَالنَّشِيبِ بِمَوْجُودِهِ يَبِينُ التَّوْحِيدَ وَيَسْهَلُ لَاهِلُهُ وَاحِرَاقُ بُورِهِ لِأَهْلِ أَمَّا كَمَا قَبْلَ :  
دَرِ شَرُّو بُوْشِ آمَدِ آفْتَابِ ١٠ هَمَّ كُنْ وَافَقْ اعْلَمْ بِالصَّوَابِ - س ر هـ

(١) أَقُولُ عَلَى هَذَا مُرَادُ ذَلِكَ الْبَعْضِ مِنْ كُنْ عَالَمُ الْأَمْرِ وَهُوَ عَالَمُ الْمَجْرَدَاتِ ، وَيَكُونُ  
عَالَمُ الطَّبِيعَةِ ، وَالتَّجَاوُلُ الْوَاقِعِي أَعْنَى الْمَوَادِّ يَكُونُ ، وَلِذَا أَنْ تَقُولَ : مُرَادُهُ مَكْنٌ هُوَ الْأَمْرُ  
الْعَامُّ أَعْنَى الْوُجُودِ الْمَبْسُوطِ عَلَى الْأَرْوَاحِ وَالْأَشْيَاءِ ، وَيَكُونُ حَبْنَدٌ يَكُونُ هُوَ السَّاهِبَةُ  
وَهُوَ الْقَابِلُ التَّصَلِّيَ وَهَدَمَ خُرُوجَ الرُّوحِ وَلَا سَبِيحًا رُوحَ الْكَمَلِ وَلَا سَبِيحًا عَنْهُمْ عَلَى اللَّهِ  
عَلَيْهِ وَآلِهِ أَعْنَى الْحَقِيقَةِ الْعَمْدِيَّةِ كُنْ ، وَعَدَمُ مَوْجُودِهِ تَحْتَ دَلَمَانٍ يَكُونُ مَصْدَقٌ يَكُونُ  
صَارَةً عَنْ كَوْنِهِ بِالْإِمْنَانِيَّةِ كَالْقَوْلِ الْقَدْسِيِّ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُصَنِّفِ وَشَيْخِ الْأَشْرَفِ وَغَيْرِهِمْ  
فَدَسَمَتْ أَسْرَاهُمْ أَوْ مَعْنَى لَمْ يَخْرُجْ مِنْ كُنْ لَمْ يَسْتَأْمِنْ كُنْ لِأَنَّهُ هَسَّ كُنْ وَالْأَمْرُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى  
أَمْرٍ آخَرَ كَمَا وَدِدَ أَنْ أَفْقَهُ حَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالنَّشِيبَةِ وَالْمَشِيبَةِ نَفْسِهَا ، هَمَّ مَقَامُ الْصِفَةِ مُعْطَمٌ عَلَى  
مَقَامِ لِفْعَلٍ ، وَالرَّحْمَةُ الصَّغِيرَةُ عَلَى الرَّحْمَةِ الْعَلِيَّةِ ، وَالْعَمْسُ الْإِقْدَاسُ عَلَى الْفَيْسِ الْقُدْسِ  
وَبَدَا قَالَ : خَرَجَ مِنْ يَمِينِ جِوَالِهِ وَجَلَالِهِ وَهَذَا الْقَوْلُ يَبْدَأُ كَرْتَاءَ أَسْبَ - س ر هـ

ذهنية غير واضحة في نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات .

وقال بعضهم : الروح لطيفة تسري من الله إلى أماكن معروفة لا يعبّر عنه بأكثر

من موجود بأيجاد غيره .

أقول : وقد مرّ تأويله بأن المراد إنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتحليق

من شيء آخر كموضوع أو مادة .

وسئل أبو سعيد الخراساني عن الروح أي مخلوقة ؟ قال : نعم لولا ذلك ما أقرت بالربوبية

حيث <sup>(١)</sup> قالت بلى ، قال : والروح هي التي قام بها البدن واستغنى بها اسم الحياة ،

وبالروح ثبت العقل ، وبالروح قامت الحجة ؛ ولولم يكن الروح كان العقل معطلا للاحجة

عليه ولأله .

وقال بعضهم : إنها جوهر مخلوق ولكنها ألقاها المخلوقات وأصفي الجواهر وأتورها ،

وبها <sup>(٢)</sup> يرى المعيبات ، وبها يكون الكشف لأهل الحقائق ، وإذا حجب الروح عن

مراعات السر أسامت الجوارح الأدب |

(١) إشارة إلى الإقرار الذي وقع من بني آدم في عوالم اللذات الأربع فإن للباهيات

أكواما سابقة في السبل الخلقة ، والنفس الكلية ، والقول القسية ، والمرتبة الواحدة

وبهارة أخرى في السمكوت الأسفل والاعلى والجبروت واللاهوت ، فأول ظهورها حيث

كانت إلهاماً ثابتة لازمة للأسماء الحسي والصفات العليا ، ثم في القلم ، ثم اللوح المحفوظ

ثم في لوح القدر ، وأقرادها في هذه البرزات عبارة عن غنى وجودها واندكاك انبها

اذ في اللذات الأولى الوجود ليس للأعيان والباهيات بل ليس للأسماء والصفات انبهاولسمى

والذات فهي موجودات تطفلا وتبعا ، وهكذا في اللذات اللاحقة فانها أيضاً دفاتر عليه

نماي الوجود تلك النماز ولصفة عليه تعالى للباهيات كما أن الصور المترامية في الرآت

موجودة شبيهة المرآة ، والوجود للبرآت لآلها ، وفي كل هذه المراتب هي مقرة بأن لا وجود

للآله ، ولا شبيهة لها الا شيئية الباطنية ، نعم في هذا العالم الباطني انما عليه مناط السوائية وملاك

تعبيرية من الحركة والزمان والكلن وغيرها من لواحق المادة حيث وجدت الباهيات

بوجودات متشعبة متكررة ملكوا الوجود وتمسوا اليهود وبدلوا كلمة بلى بكلمة لا ، الامن

ماز بالدرجة العليا وبال الصلة العظمى وبما عهد وفي ، ورد الامانة الى أهلها - س د ه .

(٢) حتى المنيبات التي هي الخيالات والوهيات والظلمات فان كلها غيب مضاف

وقال الآخر : الدنيا والآخرة سواء عند الروح .

وقال بعضهم : الأرواح تجول في الرزخ وتبصر<sup>(١)</sup> أحوال الدنيا ، والملائكة يتحدّثون في السماء عن أحوال آدميين ؛ فأرواح تحت العرش و أرواح طيارة إلى الجنان و إلى حيث شئت على أقدارهم من السعي إلى الله أيام الحياة .

وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رضي قال : أرواح المؤمنين تذهب في يروح من الأرض حيث شئت بين الأرض والسماء حتى يردّها إلى جسدها .

وقيل : إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا ومحدّثوا وتساءلوا ، ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب<sup>(٢)</sup> عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذراً ظاهراً عند الأموات ، فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى .

ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره إله سئل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أرواح المؤمنين فقال : في الجنة على صور أبدانهم لو رأته لقلت فلان .

وروى أيضاً محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن

(١) هذا ونظائره ما ورد أن الأرواح تجيء لبال الجنة إلى دورهم وأهاليهم باعتبار أن مواعيد الإدراك هناك مرتمة ، والدراك في ذاتها منطوية ، والنفس التي هي مناط الإدراك لها باقية هناك كما قال الآخر : الدنيا والآخرة سواء عند الروح إلا أن تكون نفس لها مقام شامخ الهى يكون عطشاً لباء حياة وصالح القول الورية وما فوقها فأنها حينئذ لا يتوجه إلى الفناء ولا يلتفت إلى الظل من الضياء بل تكون كارهة من الرقائق مشبهة بالحقائق ولذا قال مولى العارفين عليه السلام . « غرت برب الكعبة » وقوله : والملائكة بالانصب أى تصير الأرواح الملائكة حال كونهم يتحدّثون في السماء و إلا لم يكن أجزاء الكلام ملائمة ، وقوله : و أرواح تحت العرش الخ أى من الأرواح أرواح الخ قوله . في يروح من الأرض كلمة من اللشدة . س . د .

(٢) أى ما ينصب عليه الأحياء الذين في الدنيا ثم الاظهر تشديد الاجل ، و كون كلمة من يباية لكلمة ما وقوله كان عذراً ظاهراً عند الأموات أى وصل إلى أيديهم حجة للمعوهم كما اشهر أن البلية اذاغت طابت ، فكأنهم مطلقوا بلسان الحال ما نطق العجم به وهو مشهور . س . د .

جعفر الصادق عليه السلام إن الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنة تتعارف وتتسائل ، فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول : دعوها فإنه قد أحببت من حول عظيم ، ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان ، فإن قالت لهم مراكبه حياً لم يحوه ، وإن قالت لهم قد هلك قالوا : فنهوى <sup>(١)</sup> بهوى .

وفي الكافي عنه عليه السلام إن أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ، ويقولون <sup>(٢)</sup> ربنا اقم لنا الساعة و أخرجنا ما وعدتنا ، و ألق آخرنا بأوتنا .

وروى في أرواح الكفار بعد ذلك .

وروى أيضاً محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن الامام أبي عبدالله عليه السلام إنه قال : ليونس بن غزيان ما يقول الناس في أرواح المؤمنين ؟ فقال يونس : يقولون : في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش ، فقال عليه السلام سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر ، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون ، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا . والأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله عليه وآله أكثر من أن تحصى ، ولا نطعن أن انصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحدث والأكل والشرب وغيرها مما نتنا في محرماتها من هذا العالم الطبيعي ، بل <sup>(٣)</sup> يؤكد أنه لأن الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم ، فإن لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها أرفع من بعض ، كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية ، و ستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثيل الأرواح بصور الأجساد مع تحررها

(١) أي قد سقط في هوى أي في الهوى - س ر ه .

(٢) أي القيامة الكبرى ، و الطامة المظلى ، والتعلى الاعظم ، والعناء الأشد

الاهم ، و الامس مات قامت قيامته لكن القية مصرى ووسطى وكبرى - س ر ه .

(٣) ان قيل : عدم المنافاة لامضاجة فيه ساءاً على القول بثبوت عام المثال ، وأما أنه يؤكد فلا ، والملة التي ذكرها قدس سره ليست بالعدم المنافاة . قلنا . المراد تأكيد التجرد اذ يدادها اذ يكون لها حيثه حيوان من التجرد منالى وعظلى فتدبر - س ر ه .

ومفارقة عن الأبعاد والأجرام ذاتاً ووجوداً لأفعلاً ومثالاً .

سئل الواسطي لأي علة كان رسول الله ﷺ أحكم الخلق قال : لأنه خلق بروحه أولاً فوقع له سجة التمكين والاستقرار ، الأثره كيف يقول : كنت نبياً و آدم بين الماء والطين . وفي رواية العوارف بين الروح والجسد أي لم يكن روحاً ولا جسداً انتهى كلامه . وقال بعضهم : الروح خلق من نور العزة ، وإبليس خلق من نار العزة ، ولهذا قال : خلقتني من نار ، ولم يدرك أن النور خير من النار . وقال بعضهم : قرن الله العلم بالروح فهي لطافتها تنمو بالعلم كما أن البدن تنمو بالغذاء .

و المختار عند أكثر المتكلمين أن الإناث والحيوانية عرضان خلقا في الإنسان ، والموت بعدمهما ، وأن الروح هي الحياة بعينها صار البدن بوجودها حياً ، وبالإعادة إليه في القيامة يصير حياً .

أقول : هذا الكلام مما له <sup>(١)</sup> وجه صحة ومحض لو صدر عن ذي بصيرة وكشف ، وكذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالمود الأخضر ، وهو اختيار أبي الهادي الجوزي ، أستاذ الشيخ أبي حامد الغزالي ، وذلك لأن <sup>(٢)</sup> ذلك الجسم البرزخي أيضاً من مظاهر الروح ، و كينونته في هذا البدن ليس بتداخل واختباك لكن يصبهما .

و أصر بعض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة فيه الدالة

(١) وهو أن المراد الانسانية والحيوانية الطيميتان ، والموت الطبيعي بعدمهما ، أو أن المراد مطلق الانسانية والحيوانية المحفوظ في النشآت ، والموت الاختياري والفناء التام بعد ما كفا في صاحب مقام لم مع الله ، أو أن المراد أن ذات الإنسان وأصله ، أصل كل شيء هو الوجود ، وشبهات الباهيات حتى الذاتيات عرضيات إلا أن الباهيات المستترجة من المرتبة الأولى من الوجود والكمال الأولى تسمى ذاتيات والباهيات المستترجة من المرتبة الثانية من الوجود والكمال الثانية تسمى عرضيات . - س ر - .

(٢) و يمكن أن يكون المراد بالروح الروح البخاري وهو مشتبك بالبدن ، ومن هذا القيل ما قيل : أن النفس جسم لطيف صار في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم فمرادهم المرتبة النازلة من النفس - س ر - .

على استقلاله وجوهيته من العروج والهبوط و التردد في البرزخ .

و أما قول ابن عباس حين سئل وقيل له : أين تذهب الأرواح عند فارقة الأبدان فقال : أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان . فقرضه <sup>(١)</sup> أن زهاب الروح إلى المقام الذي جاء منه ، فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة و تجسم يمكنه أن يعلم زهابه إلى ذلك العالم من غير زيادة مكن أو تفسير أو تكثير هناك . وقيل له : أين يذهب الجسوم إذا هليت قال : أين يذهب لحمها إذا مرضت . وقال أبو طالب المكي : في قوة القلوب ما يعيل إلى أن الأرواح أعيان في الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب ، براه الملك فيلهم الخير عند ذلك ، و أن النفس تتحرك و من حركتها يظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالآخواء .

أقول : مراده من هذه الحركات : الحركات الفكرية التي قد تكون برهانية عقلية يستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس ، و قد تكون قياساً منسطقياً و هيباً

(١) لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن و من أحاطم تلامذة مولى العارفين أمير المؤمنين علي عليه السلام و كان ظاهر كلامه فناء الأرواح عند بوار الأشباح ، و تلاشي الروح البغاري و عذاب الدم الذي في التجويف الأمين من القلب الذي مثله بالريت فك لا يقاء لضوء المصباح عند فناء الأدهان كذلك لا يقاء للروح عند فناء أدهان الروح البغاري و الدم القلبى أشار قدس سره إلى أنه من الواضحات أن ليس مراده رضي الله عنه ذلك بل مراده أنه إذا مرض مصباح أصل ثابت و مصابيح مروع و مرض أطفأ و هادون الأصل فأين تذهب تلك الفروع ، و معلوم أنها ترجع إلى المصباح الأصل ، فهكذا الأرواح التي هي تجليات روح القدس و لاسيما الأرواح التي صارت بالفضل ترجع عند دثور الأبدان إلى روح القدس المسمى بلسان المشائين بالفضل الفضال الذي هو مكمل النفوس ، فالمراد بالمصباح في كلامه المصباح الأصل ، و بالضوء المصابيح المشتعلة منه ، ولو مثل بمصباح أصل محفوظ ، و مصابيح هكية منه في مرآتي متعددة ، و مرض دثور المرآتي بل تبدلها بمرآتي آخر و مكوس أخرى وهكذا كان أظهر و قول ابن عباس رضي الله عنه : أين يذهب لحمها إذا مرضت أيضاً تشبيل حسن فانه أشار إلى أنه كما في المرض يذهب اللحم وغيره من الأعضاء الميراثية كذلك يبقى خالق الأجساد و صورها في الآخرة هي عين اصله موادها في الدنيا كما سيجيء . - - -

مؤدياً إلى تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة و تسيجة <sup>(١)</sup> باطلة و هو من فعل الشيطان ، و هذه الحركات لا تنافي بتجريد النفوس .

و قال الشيخ الفزالي : إن الروح إذا فارت الأبدان تحمل <sup>(٢)</sup> معها القوة الوهية بتوسط الناطقة فتكون حينئذ مطالعة للمعاني المصنوعة لأن تجردها من هيئة البدن غير ممكن ، و هي عند الموت شاهدة بالموت ، و بعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ، و يتصور جميع ما كانت تعتقد حال الحياة ، و تحس بالثواب والعقاب في القبر ، وهذا كلام صحيح برهاني يؤيدنا ذهبنا إليه من مجرد القوة الخيالية وما يصحبها . و سيرد زيادة تحقيق و إيضاح له .

وقال صاحب العوارف والمعارف : ما وجدناه أيضاً في كتاب الطولسين واليولسين وهو أن الروح <sup>(٣)</sup> العلوي السماوي من عالم الأمر ، والروح الحيواني البشري من عالم الخلق ، وهو محل الروح العلوي و موزده ، وهذا الروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة وهذا الروح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس ، وهو الذي قواه المذاهب و يتصرف فيه بعلم الطب ، و به اعتدال مزاج الأخلاط ولورود الروح الإنساني على هذا الروح بجنس <sup>(٤)</sup> و باین أرواح الحيوانات ، واكتسب صفة أخرى

(١) عطية او صليبة من نور

(٢) إشارة إلى رد حجة القائل بالتمام الروحاني فقط من أن ذلك اللذات أو المؤلفات الجسمانية يتوقف على الدارك الجزئية اذا لماقطة مجردة والمجرد لا يدرك الا الكلبيات وان أدرك الجزئي ضل على وجه كلي ، والدارك الجزئية قوى جسمانية تعمل بانحلال البدن وتندثر بدنه طاهرة كانت أو ماطنة فكيف يدرك اللذات أو المؤلفات الجزئية ، بيان الرد أن القوى المعركة للجزئيات ليست منحصرة في هذه الدارك البادية بل للنفس في ذاتها قوى ومشاعر جزئية مجردة ولكن لا كتجرد الماطلة فيشاهد الأكل الشهي والمطعم الهنيء ، والمنكح البهي ان كان سبيداً ومقابلها ان كان شقياً كل ذلك على وجه جزئي مخصوص و إليه أشار بقوله : تحمل معها القوة الوهية ، ولا بها رئيس القوى الجزئية خصها بالذكروالافتعل معها جميع القوى والمشاعر - س ر ه .

(٣) المراد به النفس الناطقة باعتبار مقامها التجردى ، وبالروح الحيواني النفس الحساسة ، وبورده الجسماني اللطيف الحامل لقوى الحس والحركة الروح البخاري التي هو مطية القوى - س ر ه .

(٤) أنه لو رود الروح الامرئ على الروح الحيواني صار الروح الحيواني جنساً آخر به

فصارت نفساً محلاً للنطق والإلهام ، قال تعالى : « ونفس وحاسوتها فألهمها فجورها وتقواها » فتسويتها بمرور الروح الإلهاني عليها ، واقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات ، فتكوّنت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الأمر ، وصارت تكوّناتها منه في عالم الأمر كتكوّن حواء من آدم عليه السلام في عالم الخلق ، وصار بينهما من التأليف والتعاشق كما بين آدم وحواء ، وصار كل واحد منهما يذوق الموت بفارقة صاحبه ، قال الله تعالى : « وخلق منها زوجها لبكن إليها » فسكن آدم إلى حواء وسكن الروح العلوي إلى الروح الحيواني وصيرته نفساً ، ويتكوّن<sup>(١)</sup> من سكون الروح إلى النفس القلب وأعني بهذا القلب اللطيفة التي عملها المصنعة اللحمية ، فالمصنعة اللحمية من عالم الخلق ، وهذه اللطيفة من عالم الأمر ، وكان تكوّن القلب من الروح والنفس في عالم الأمر كتكوّن الذرية من آدم وحواء في عالم الخلق ، ولولا المساكنة بين الزوجين الذين أحدهما الروح والآخر النفس ما تكوّن القلب ، فمن القلب متطلع إلى الأب الذي هو الروح العلوي ميتال إليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله ﷺ فيما رواه حذيفة قال ﷺ : القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر<sup>(٢)</sup> ؛ فذلك قلب المؤمن . وقلب أسود منكوس ؛ فذلك قلب الكافر .

❦ أي نوعاً آخر بأن يكون المراد بالجنس معناه العلوي أو كان الروح الحيواني جسماً معطلاً مأخوذاً بين الروح الأمري الذي هو الفصل العنقي من أرواح الحيوانات الأخرى - س . ر .

(١) يقتضي النكاح الساري في جميع الدار - س . ر .

(٢) وهو نور التوحيد وما أوفق وأطبق الشكل الصوري الذي أشير بالسراج إليه للقلب لأن قلب المؤمن المعارف والعكيم عالم عقلي مضاء للعالم البسي ، وعالم الوجود البسي كمعروط برأسه عند الواجب تعالى وقاعدته عند الوادلان كالمقرب إلى الواجب غلب أحكام الوجوب من الوحدة والبساطة ، وكالمقرب من المواد غلب أحكام الإمكان من الكثرة والتركيب ، وإساكن قلب الكافر أسودلان العالم في حقه كمعروط ظلمة ، وإساكن مسكوساً لاجلاده إلى عالم الكثرات بلا نظر إلى وحدة جامعة لها ، وأقبله إلى عالم الصورة بلا توجه وبيل يعني مكتسبها . اعلم أن للكفر أوضاعاً كما اضطها بس المصنفين فإن من لم تصل إليه الدعوة النبوية ولو في بني الأمور لعدم سماعه أو لعدم فهمه فهو كافر كمرجهالة ، وهو أهون الكفار عندنا بل لا عذاب لأكثرهم لكونهم مستضعفين ، ومن وصلت إليه الدعوة ولم يصدق ولو ببعضها أملاً استكباراً أو تقليد وتصب للاسلاف أو غير ذلك فهو كافر كمرجوحود وعنه عظيم ، ومن وصلت إليه الدعوة وصفتها لمسانه وظاهره لمعة ❦



وقلب مربوط على علاقة ؛ فذلك قلب المنافق . وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق ؛ فشمل الإيمان فيه مثل البقلة يمدّها الماء الطيب ، ومثل النفاق فيه كممثل القرحة يمدّها القيح والمسدّد ، فأَيُّ المدّتين غلت عليه حكم له بها ، والقلب المنكوس ميسال إلى الأم التي هي النفس الأمّارة بالسوء . ومن القلوب قلب مترددة في ميله إليهما وجسب فلبية ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة . والعقل <sup>(١)</sup> جوهر الروح العلوي ولسانه الدالّ عليه ،

له ماله ودمه وفير ذلك وأنكرها بقلبه و باطنه فهو كافر كفر نفاق وهو أشدّهم عذاباً وعذابه أليم ، ومن وصلت إليه الدعوة فاعتقدها بقلبه لظهور حقيقتها وجحد ولو بسخطها بلسانه و لم يشرف حسداً وبغياً أو تخليداً أو غير ذلك فهو كافر كفر تهود وعذابه قريب من عذاب المنافق ، ومن وصلت إليه الدعوة فصدقها بلسانه وقلبه ولكن لا يكون على بصيرة من دينه أمالسوء فيه أو لاستبداده بالرأى أو لاخذه من قرئله السوء أو غير ذلك فهو كافر كفر ضلالة وعذابه على قدر ضلّاله ، ومن وصلت إليه الدعوة وصدقها بلسانه وقلبه على بصيرة واتباع للإمام أو نائبه إلا أنه لم يشمل جميع الأوامر والنواهي بعد اعترافه بفتح قلبه فهو كافر كفر فسوق وقد يطلق الكفر وعدم الإيمان في الكتاب والسنة أيضاً عليه كما قال تعالى : « فمن كفر فإن الله غني عن العالمين » وقال النبي صلى الله عليه وآله : « لا يرزى الزاني حين يرزى وهو مؤمن » وعند بعض الشككيين مرتكب الكبائر كافر ، وعند بعضهم لا مؤمن ولا كافر ، ثم إن هذا أيضاً له العذاب واندرج عنه العبود ، إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق قوله صلى الله عليه وآله : وقلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشمل الجميع ، وإنما أخرج قلب المنافق بحسبه لأن كفر النفاق أشد أنواع الكفر ، وإنما جعل الأول المرتبط على علاقة لأنه حيث لا يظهر مقتضيات كفره الباطني كان قلبه المحبوس كدابة مربوطة على وتدني محبس لا يملك منه أبداً .

إن قلت : الكافر بكفر اليهود أيضاً كالنفاق قلبه مربوط على علاقة حيث أنه يضم شيئاً ويرز آخر .

قلت : أما أولاً فقد ذكرنا أنه صلى الله عليه وآله يخرجهم من الإطلاق لعدم بلوغه إلى حد النفاق في المضاعفة المستحق للذكر عليه ، وأما ثانياً فبمجرد اعتقاده الحقيقة لا يعد مؤمناً بل كافراً ، ويظهر مقتضيات كفره بخلاف المنافق وقد عده الله تعالى كافراً وجعل مثواه الدوك الأسفل من النار ، ثم إن القلب المصفح في القلوب كالنفس اللوامة في النفوس - س ر ه - .  
(١) قد ذكر هذا العارف أربعاً من المراتب السبع التي للإنسان من النفس ، والقلب والنفس ، والروح ، وطوى ثلاثاً من السر ، والخصي ، والاختي ، وقوفاً ميسالاً لئلا يسجد البيان إلى أن يرزق التدقيق والوجدان كما لأصحاب الشهود والبيان - س ر ه - .

وتدبيره للقلب المؤمن والنفس الزكية المطمئنة بتدبير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة ،  
وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الأمارة بالسوء بتدبير الوالد للولد العاق والزوجة السيئة ،  
فمنكر لهما من وجه و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذ لا بدّ له منهما ، فالروح العلوي  
يهمّ بالارتقاء إلى مولاه مشوقاً وحنوّاً و تنزّهاً عن الأكوان ، ومن الأكوان القلب  
والنفس ، فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنوّ الولد الحسن البار إلى الوالد ، و يحنو  
النفس إلى القلب حنوّ الوالدة الحنية إلى ولدها ، وإذا حنّت النفس ارتقت من الأرض  
و اتزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي والكوى هواها وانجسمت مادتها وزهدت في  
الدنيا ، ومجاغت من دار القرور وأنابت إلى دار الخلود ، وقد تخلّد النفس التي هي الأم  
إلى الأرض بوضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني المجنس ، ومستندة في تكوّناتها إلى  
الطبائع التي هي أركان العالم السفلي ، قال تعالى : « ولو شئنا لرفعناه ولكنه أحلّد  
إلى الأرض و اتبع هواه » ، فإذا سكنت النفس التي هي الأم إلى الأرض انجذب إليها  
القلب المنكوس اجتذاب الولد الميال إلى الوالدة المموجة المناقصة دون الوالد الكامل  
المستقيم ، و ينجذب الروح إلى الولد الذي هو القلب لما حبّل عليه من اجتذاب الوالد إلى  
ولده ، فمنذ ذلك يتخلّف عن حقيقة القيام بحق مولاه ، وفي عذيرين الاجتذابين يظهر حكم  
السعادة والشقاوة ذلك بتدبير العزيز العليم .

وقال أبو سعيد القرشي : الروح روحان روح الحياة وروح الممات فإذا اجتمعا غلّ  
الجسم ، <sup>(١)</sup> وروح الممات هي التي إذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتاً ، وروح الحياة  
ما به مجاري الأنفاس وقوة الأكل والشرب وغيرها .

وقال بعضهم . النفس لطيفة مودعة في القالب منها الأخلاق والصفات المدمومة كما  
أنّ الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق والصفات المحمودة ، وكما أنّ العين محلّ الرؤية ،  
والسمع محلّ الأذن ، والأنف محلّ الشم ، والتمّ محلّ الدوق ، فهكذا النفس محلّ  
الأوصاف الدميعة ، والروح محلّ الأوصاف المحمودة ، وجميع أخلاق النفس وصفاتها من  
أصليين . الطيب والشّر ، وطيبها من جهلها وشّرّها من حرصها ، وشبهت النفس في

(١) في متن النسخ الخطية هذه الجسم .

طبيعتها بكرة متسديرة على مكان أعلی لاتزال متحركة بجعلتها ، وشبهت في حرصها بالفرائض  
الذي يلقي نفسه على ضوء المصباح ، ولا تمنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء  
الذي فيه هلاكه . فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة ، وإشارات مشايخ الطريقة دالة  
على أن في الإنسان جوهر روحاني ، وجميع ما هلكنا منهم مما له وجه وجهه ، وإن كان  
ظواهر بعضها واضح إرادات وانظار لكن عند البصير العارف بأسرار الغريزة الإلهية لها  
محامل صحيحة ومعاني لطيفة ، مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة لأنهم في أقوالهم تتبعوا  
أحاديث الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام وأكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الأحاديث  
المنقولة ممن لا ينطق بالهوى إن هو إلا وحى يوحى علمه شديد القوى ، ولولا مخافة  
الاطناب لشرحنا كلامهم ، وأوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية ، والقوانين  
الحكمية من غير شائبة شك وريب ، وشائبة نقص وعيب ، والله ولي الرحمة والإحسان .



## الباب السابع

في نبد من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة وفيه فصول :

### فصل (١)

#### في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أن تعلق الشيء بالشيء وحاجته إليه متقابلة بحسب القوة ؛ فأقوى التعلقات وأشدّها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنياً و خارجياً كتعلق<sup>(١)</sup> الماهية بالوجود .  
و الثاني ما بحسب الذات والحققة بأن يتعلّق ذات الشيء وهويته بذات المتعلّق به وهويته كتعلق<sup>(٢)</sup> الممكن بالواجب .

و الثالث<sup>(٣)</sup> ما بحسب الفات والنوعية جميعاً بذات المتعلّق به ونوعيته كتعلق  
لعرض كالسواد بالموضوع كالجسم .

(١) إنما كان أقوى لأن التعلق والحاجة سرى الى مقام تجوهر الماهية وقوامها ،  
وأما كونها غير فارغة من التعلق بحسب الفن أيضاً فباعتبار اعتبار الماهية لا عدم الاعتبار ،  
و أشدّية هذا من الثاني مع عدم مصولة الماهية ، ومصولة الوجود ، وكونه عين الربط  
باعتبار الاكثية والاعية تحقّقاً إذ كلما تحققت الحاجة بحسب الماهية تحققت بحسب الوجود  
ولا عكس ، إذ لعله لم يكن للوجود التعلق ماهية كما في القول والنفس على التحقيق ،  
وكما في الوجود المنبسط المسمى بالنفس الرحاني على كل ذي ماهية حاجتان والماهية  
واسطة في الاثبات ، وباعتبار شمول ظرف الفن بخلاف الوجود إذ لا يحصل في النفس  
فالسبب بانتفاء الموضوع - س ر هـ .

(٢) أي كتعلق الوجود الخاص للسكن بحذف الحذف أو الامكان بمعنى الفقر فلا  
حذف - س ر هـ .

(٣) أي الوجود الشخصي والنوعية جميعاً أي لا كالصورة فإنها محتاجة من الشخص .

و الرابع ما بحسب الوجود<sup>(١)</sup> و الشخص حدوثاً و بقاءً بطبيعة المتعلق به و نوعيته كتعلق الصورة بالمادة ؛ فإن حاجة الصورة في تشخصها ليست إلا بمادة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستعظم بالدعلمات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها ، و كحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان ما لا بعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر .

و الخامس<sup>(٢)</sup> ما بحسب الوجود و التشخص حدوثاً لا بقاءً كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث أن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمّة الوجود ، فهي أيضاً تتعلق بمادة بدنية مبهمّة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستعالات و تلاحق المقادير ، فالشخص الإنساني و إن كان من

✽ إلى الهيولي لا في النوعية فإن الصورة المطلقة محتاج إليها للهيولي . وأما قوله : بدأت المتعلق به و نوعيته فالمراد بالنوعية في الموضوع النوعية في ضمن الفرد العين ادمعلوم أنه لا يجوز تعلق السواد بموضوع ما متعلق في ضمن موضوعات متبادلة أو متعاقبة لأن الموضوع العين من جملة الشخصيات ولا يجوز أن يراد بنوعية المتعلق به ماهيته اديلزم التفكيك فإن النوعية في المرض ليس بهذا المعنى كما ذكرناه والالكان ماهية المرض مطلقاً متعلقة بالموضوع فكان كلها من باب المتخالف - س و ه .

(١) فقط لا بحسب الطبيعة الإطلاعية بخلاف الثالث حدوثاً و بقاءً بخلاف الخامس بطبيعة المتعلق به و نوعيته بخلاف المتعلق به في الثالث على ما ذكرناه ، ثم إن تعلق مادة السواد في التحقق بالصورة المطلقة الذي هو عكس هذا غير هذه التعلقات . ولا يتدرج في غير هذا ظاهراً ولا في هذا ، لأن تعلق الهيولي بالصورة بحسب أصل الوجود وليس أيضاً حدوثاً لأن هيولي العالم عنهم ابداعي ولعله لم يرد حصر التعلقات فإن منها تعلق كل من المتضامنين ماهية بالآخر ، ويسكن ادراج الاول في الثالث ويكون قوله : كتعلق المرض الخ على سبيل التثيل ، و ادراج الثاني في الاول على هذا السبيل إذ قد ذكر في الاول التعلق بحسب الماهية وسكت عن المتعلق به فإن كان المتعلق به شئبة الوجود كان كتعلق الماهية بالوجود وإن كان التعلق به أيضاً شئبة الماهية كان كتعلق المتخالف - س و ه .

(٢) أي بطبيعة المتعلق به و نوعيته كما يصرح به ، وإنما اكتفى هنا بالسابق لأن السبق مادة النفس والمادة متغيرة على العموم ، والقول في العكس هنا أي تعلق البدن بالنفس المطلقة أي الأصل المحفوظ في مراتب النفس الواحدة بالوحدة البصية القول في العكس للرابع - س و ه .

حيث هويته النفسية شخصاً واحداً ولكن من حيث جسميته أي التي بمعنى المادة أو الموضوع لا التي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحداً بالشخص ، وقد سبق تحقيق كون موضوع لحركة الكمبة أمراً نوعياً بحسب الجسمية شخصياً بحسب الطبيعة أو النفس

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً ، وتعلقها <sup>(١)</sup> به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفساً ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا ، وهذا أضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالآلة إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي ، وتعلق النجار مثلاً بالآلة عرضي خارجي ، وذلك لأن الفوس كلها حالية في مبادئ تكوينها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقاً أو بحسب الإنسانية خاصة ، ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات ، وكان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الإدراكات ، والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب ، والتي من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس ، وبعضها من باب الشم ، وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الإبصار ، وبعضها من باب السماع ، وهكذا غيرها ولولم يكن آلات النفس مختلفة حتى يفعل بكل آلة فعلاً خاصاً لازدحت عليها الأفعال ، ولاجتمعت الإدراكات كلها على النفس ، وكانت حينئذ يختلط <sup>(٢)</sup> بعضها على بعض ، ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ؛ ولأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولاً في حسنها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل : من فقد حساً <sup>(٣)</sup> فقد علماً ولا شيء من المحسوسات بحيث

(١) اما قيد يمدية البلوغ الصوري و قبلية خروج العقل النظري من القوة الى

العقل اد بعد البلوغ المعنوي و خروج النظري الى العمل لا تعلق بل كائنها وهي هي جلاب البدن قد نضته و لاسا النفس المتألهة فان البدن لها كقيس تلبسه تارة ونفسه

أخرى - س د ه .

(٢) فلو أدركت النفس بالهجرة البصر والمسموع وغيرهما لم تدركها صرفة - س د ه .

(٣) أي فقد العلم بالمحسوسات التي مازلت ذلك الحس المفقود ، أو فقد العلم

الحقيقي الكلي المنتزع من تلك المحسوسات الجوية - س د ه .

يكون جامعاً لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التي يقع الإحساس بها ، فإنَّ المَبْصَرَ غير المسموع ، والرائحة غير الطعم ، فهكذا يجب أن يكون مفارقه هذه الكيفيات والكمالات ومعانها الجزئية مختلفة ، وهذا بخلاف وجود الأشياء في العقل حيث يجوز أن يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عظمي شاماً وذوقاً ورائحة وصوتاً ولوناً وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه أعلى وأشرف كما يشهده الفيلسوف العظيم في كتابه ، فثبت أنَّ من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بعلمها محسوسات لا يمكن إلا بالآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس وتشوش إدراكاتها ولما اختلفت الآلات فلا جرم النفس إذا حاولت الإحصاء انتقلت إلى العين فيقوى على الإبصار التام ، وإذا حاولت السماع انتفت إلى الأذن فتربت على السماع التام ، وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى ، وإذا تكررت عنها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الأمور التي لم يمكن حصول حضورها إلا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل مستحضرها وتصرف فيها كما تشاء بذاتها وفي عالمها . فلم من هاهنا أنَّ النفس في أول تكوينها كالهيولى الأولى خالية من كل كمال صوري وصورة محسوسة أو متخيلة أو مفقولة ، ثم تمير <sup>(١)</sup> بحيث تكون فعالة للصورة المجردة من المواد - جزئية كانت أو كلية - ولا محالة تلك الصور أشرف وأعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة ، فما أشدَّ سخافة رأي من زعم أنَّ <sup>(٢)</sup> النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد

(١) هذا على مذاق من يقول ادراك الكل باتتزع القدم المشترك من المواد الجزئية واضح ، وقد مر من كتاب البدء والعماد للشبح ان القوة النفسية تجرد الصور من المادة فيكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة ، وأما على مذاقه قدس سره من أن ادراك الكلليات بشاهدة النفس أرباب الانواع من بعد ، وان العاقل يتحد بالحقول فالضالفة على سبيل التخليص ، أو باعتبار مقام النفي والاختفى للنفس ، و باعتبار باطنيات ذات النفس وظاهريات ذوات الحقول - نعم اذا قيل : ان الكلليات الظلية عنوانات وعكوس لتلك الارباب لم يكن به بأس بل هو أنسب بمقام التعليم والتعلم فافهم - سر .

(٢) أي بالعدد له مرتبة واحدة بلا تبدل و حركة جوهرية في ذاتها ولا ضده أيضاً شيء واحد و مراتب وأطوار طولية وشؤون ذاتية متصف بصفات الطامع ، بل الهيولى كما أنه متعلق باخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى ، وفي الآية ٥

من أول تعلقها بالبدن إلى آخر حياتها ، وقد علمت أنها في أول الكون لاشي . محض كما في الصحيفة الإلهية : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » وعند استكمالها تصير مثلاً فصلاً .

فإن قلت : قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعي ، والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن النفس في أول الفطرة معرّاة عن كل صورة ؟

قلنا : الصورة <sup>(١)</sup> صورتان : إحداها صورة ملزمة وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذي جهة ، ووجدتها عن قول الكثرة ، وثباتها عن التجدد و الانقضاء ، وفعلها عن قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة . والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالنفس إلى آلتها أم لا . وهذه بقسمها هي الحرية باسم الصورة دون الأولى لأن الأول ضعيفة الوحدة ، ضعيفة الوجود « كسراب بغيعة يحسبه الظمان ماءً حتى إذا جاء لم يجد شيئاً » ، ولذلك لم يكن لها وجود إذا كي<sup>٢</sup> فلا يكون وجودها الخارجى محسوسة ولا متخيلة ولا مفقولة ، والثانية لها

إشارة إلى أن مقام الهيولوية أيضاً ضلال عن الطبيعة نفس وإنسان بقوله : على الإنسان ولاخر وفي ذلك . نعم العجب والعجوبة فيما اذا نظر الى المادة أو الطبع أو النبات أو الحيوان الواقعة في غير صراط الإنسان الواقعة من الحركة الأخوذة بشرط لا ، ونحن لا نعد لها بهذا النظر من مراتب الإنسان وأطوار النفس ، ثم ان المعنى الذى أشار إليه قدس سره للآية و ان كان وجهاً من وجوهها لكن الوجه الارتفاع أن يكون إشارة الى الكينونة السابقة اللاهوتية للإنسان فان عينه الثابت كان في المرتبة الواحدة لآدماً لاسمائه وصفاته مطلوبة مآلات بعينه ، وكلمة حين مثل كلمة وقت في قوله صلى الله عليه وآله . « لى مع الله وقت » و لم يكن شيئاً مذكوراً لانه لم يكن هناك موجوداً بوجوده الخاص بل هو وجميع الاعمى الاخر كانت موجودة بوجود الله تعالى فلم يكن هناك هذه الوجودات المتكثرة المنثثة العالقة عليها أحكام الامكان والبلدية والسوائية وان كان البور مطلقاً قاهراً على الظلمة ، والرحمة سابقة على الغضب ، والوحدة مستولية على الكثرة مطلقاً ولكن أين هي مما فى الاكوان السابقة . س . و .

(١) وقدر في مرحلة العقل والمقول من السفر الاول أن ينهما تماية مروق فتذكر



وجود إدراكه صوري بلامادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لمظهرها ومرة أخرى حضورها بالقياس إلى مادة ، وإما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك . فإذا تحقق ما ذكرناه وبيّن وتبين أن النفس في أول الفطرة ليست شيئاً من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني ، ولا أيضاً كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية إذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجاً فخارجاً ، وإن حسيّاً فحسيّاً ، وإن خيالياً فخيالياً وإن عقليّاً فعقليّاً ، فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الإدراكية ، ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية وأول اللبّوب الروحانية .

## فصل (٢)

### في تحقيق (١) حدوث النفوس البشرية

ما مر من الكلام يكفي لإثبات أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان ، إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها ، ولو كانت (١) في ذاتها قديمة

(١) وجه الضبط في استيفاء الأقوال في الحدوث والقدم للنفس أنه إما أن يقال بحدوث النفس أو بقدمها والقائل بالحدوث إما أن يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحاً للذوالعهد واليثاق ، وإما أن يقول بحدوثها مع حدوثه وهو قول أكثر الحكماء والمنكلمين ، وإما أن يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه وهو قول المصنف قدس سره والقائل بالقدم إما أن يقول بالقدم الذاتي وهو قول من يقول النفس هي الآلة كما نقل الشيخ في الشفاء وهو مذهب الفلاة تعالى عن ذلك ، وإما أن يقول بالقدم لزماني والحدوث الذاتي ، فإما أن يقول بالقدم في هذه السلسلة العرقية كما يقول به التناسلية ، وإما أن يقول بالقدم في السلسلة الطولية والقائل الثاني إما أن يقول بقدمها ساهي نفوس جزية وإما أن يقول بقدمها بها هي عقل كلي وهذا الآخر هو قول الفيلسوف الأعظم أفلاطون الإلهي - س - و .

(٢) ان قلت : الإفلاك عند الفلاسفة قديمة ولحقها النفس والنفس والوجود لوم من جهة الأوضاع المتجددة ، وعند المصنف قدس سره من جهة تجدد جواهرها أيضاً . قلت : مع تسليم كونها قديمة عندهم لما ثبت تجدد النفس فكأنه قال : لو كانت قديمة وهي مجردة لكأنها كذا - س - و .

لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتاً فلا يلحقها نقص وقصور، ولولم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة إلى آلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية .

وأيضاً لو كانت <sup>(١)</sup> قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها ، ولم يكن يسمح لها في عالم الإبداع الانقسام والتكثر لأن " تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص <sup>(٢)</sup> الأجسام والجسمانيات المادية ، والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والأفعال فحق نوعه أن يكون في شخص واحد ، والنفوس الإنسانية متكررة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء ، فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن فضلاً أن تكون قديمة .

واعلم أن المقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بعدم النفوس الإنسانية ، ويؤيده الحديث المشهور كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين ، وقوله صلى الله عليه وآله : (١) ان قلت ، هذا منقوض بالانواع المتوالة فإنها عندهم قديمة مع أنها متكررة الاراد .

قلت : بوسلم قديمها عندهم فسلط انحصار النوع في شخص ليس القدم بل التجرد عن الموارد لمفارقة والخلو عن اللواحق الثرية المنيرة للكثرة ، وهذا ليس من حقائق الاوضاع المذكورة . وأيضاً المراد الوجود بوجود واحد قديم والنوع المحفوظ بضابط الاشخاص شبيبة الماهية - س و هـ .

(٢) أي من الخواص الثيرة الشاملة فلا يرد أن الاجسام الفلكية أيضاً أنواعها منحصرة في أشخاصها وبعبارة أخرى انحصار النوع في شخص ليس من خواص المجردات ، ويمكن أن يقال هنا وفي التوازي السابقين على مذاقه قدس سره بل مطابق أساطين الحكمة أن الافلاك وما فيها والانواع المتوالة حادثة منجدة ذاتاً ، متحركة جوهرأ ، دائرة زائلة آناً قائماً ، فبالحقيقة كل فرد أفراد متصلة متتالية كل منها محفوظ بديمين سابق ولاحق ، والنوع المتوالد لا وجود له سوى وجود الاشخاص كما هو حال كل كلي طبيعي ، والاشخاص كل واحد واحد منها حادث مكنها كليها وكذا كليها اذ لا وجود للكل أيضاً سوى وجودات الاجزاء ، فللنوع المتكثر الافراد عرض بحسب الافراد المتفرقة المنفصلة سوى العرض لدى بحسب الافراد المتصلة المتتالية في كل واحد واحد ، فظلي هذا كثر الافراد مع الاتحاد النوعي اما هو من الخواص الشاملة للاجسام والجسمانيات والله تدنو هو المتجدد بالذات ، والتديم هو الثابت الذات التي ليس له حالة متغيرة وهو الحق تعالى وما من صفه - س و هـ .

« لأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف . » ولعله ليس المراد أن النفوس البهيمية بحسب هذه التعيينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن وإلا لزم لمعالاة المذكورة ، وسميل قولها عن الأفاضل إذ ليس النفس بملهي نفس إلا صورة متملقة بتدبير البدن لهاقوى ومدارك ، بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية ، وهي المثل الإلئية التي أنشأها أفلاطون و من قبله ، فلهنفوس الكاملة <sup>(١)</sup> من نوع الإنسان أمعاء من الكون بعضها ضد الطبيعة ، وبعضها قبل الطبيعة ، وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية ، وذلك مبني <sup>(٢)</sup> على ثبوت الأشد والأضعف في الجوهر ، وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية ، وعلى تحقيق المبادي والغايات فإن لهايات الأشياء هي بداياتها .

وأما أرسطا طاليس ومن تأخر عنه من المشائين والأرباع فقد انفقوا على حدوث هذه النفوس ، وهذه إحدى المسائل التي اشتد رآته وقع الخلاف فيها بين هذين الحكميين ،

(١) التخصيص بالكاملة إما للكينونة قبل بدء الطبيعة وإما للكينونة فيما قبلها أبتأ اذ بالحقيقة كينونة ما قبل الطبيعة لمن له كينونة ما بعد الطبيعة ، فمن ملك عالم الملكوت والثال قدمته وكذا إذا اتحد بعالم الجبروت وعالم الفل جاء منه ، ومن انصل باللاموت انفصل عنه « كما بدأكم تعودون » « نعمن السابقون اللاحقون » ولولا الامر كما ذكرناه لكنت الطبائع أيضاً قديمة اذ لها أيضاً كينونات سابقة لمباديها ، فكل كينونة سابقة لرب نوع كينونة سابقة لربوبه أى شيء كان ، وهذا النظر يقال : لن لكل شيء أكواناً سابقة لكن لم يمتدوا إليها ولم يظفروا بها على سبيل الاستشعار لم يتعوه أحد من المتبرين بقسمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه القامات بالحقيقة إلا لملوحهم أن يتخطوا على صراط الانسان ويلجوا باب الابواب وقوة الشيء قد ينزل منزلة الشيء - س ر ه .

(٢) وعلى أن الملة حدتام للملول ، والملول حد ناقص للملة . وبعبارة أخرى الحقيقة هي الرقيقة بوجه أعلى ، والرقيقة هي الحقيقة بوجه أدون ، فكون الحقيقة في مقام شامخ كون الرقيقة فيه داخلا والرقيقة الى الارض صيرورة الحقيقة كذا بلانحاف عن مقامه الشامخ ، وعليه مدارج صيرورة العقل واشارات الاسيل من القدم والحدوث والامانة والنزول والصعود والمهبوط والنفرات والبرزات وغيرها ومنزلة ايصاحاً - س ر ه .

ومن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدثها على وجه يتوافق مقتراهما ويتحدد معناه كما أشرنا إليه .

أما حجة كل من الفريقين فالمعصيون لمذهب أعلامون احتجوا عليه بثلاث حجج :-  
الأولى : (١) "إن كل ما يحدث فإنه لا بد له من مادة منحصصة تكون باستعدادها سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن ، فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية ، والثاني باطل ، فالقدم كذلك .

والثانية : "إن النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان ، لكن الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بإزالتها غير متناهية ، لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان ، فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية ؛ لكن ذلك أي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل مما محال لكونها تحمل الزيادة والنقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه ، فإن ثبت أن النفوس الموجودة بالفعل متناهية ، فإن لم يكن حدوث الأبدان سبباً لحدوث النفوس ، فإن حدوث النفوس عن طلبها لا يتوقف على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة .

الثالثة : إنها لو كانت حادثة كانت غير دائمة إذ كل كائن فاسد ، وكل (٢) ما هو أبدي فهو أزلي ، وقد ثبت إنها باقية أبدية كما سيبيح بيانه فهي إذن أزلية .

أما الجواب عن الأول فلما سيأتي تحقيقه على مفهمننا من كون النفس جسمية

(١) هذه أمثلة حججهم فإن المجرد إذا حدث من مجرد تام المعالية منزه عن التأثير في مادة لا يكون مجرداً هذا حلف ، وإن حدث مع مادة كما أجاب المصنف قدس سره مع تجرد ذاته بالعمل من الإزمنة والامكنة وغيرهما كيف يخل حدوثه في زمان معين ؟ وإن قالوا : تساوى ذاته بالنسبة إلى الإزمنة وحدث تعلقه أوضحه في زمان معين فقد قالوا بقدمه ذاتاً ووقوعها في زمانه - س ر ه .

(٢) لا يقال - هذا يتم لو انعكس الموجبة الكلية كنفسها لأن المسلم قولهم : ما ثبت قدمه امتنع أي كل أزلي أبدي لانا قول : أولاً صحة هذا من باب مبرهنة كل من لعامدين لامن باب الانعكاس والاكتمال بأن الأمل إذا كان صادقاً كل انعكاس صادقاً بهذا نظير قولهم كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد وعبر ذلك . وثانياً أنه إن كان من باب الانعكاس فهو انعكاس قبيح لقوله كل كائن فاسد - س ر ه .

الحدوث روحانية البقاء ، و على منذهب القوم من أن النفس حادثة مع المادة لا في المادة .  
و أما عن <sup>(١)</sup> الثاني فبان أن النفوس المفارقة وإن كانت غير متناهية لكنها ليست  
مرتبة لا مرتبة طبيعية ولا وضعياً ، والبرهان الدال على استحالة اللانهاية في الأعداد  
إنما ينهض لو كانت مرتبة مجتمعة ، وإلا فلم يحم على استحالة برهان .

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة ،  
وأما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة أيضاً كما أنها كائنة .

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس : فمنها أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فإما  
أن كانت واحدة أو كثيرة ، فإن كانت واحدة فإما أن تتكرر عند التعلق أولاً فتتكرر فإن  
لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن ، وهو كذلك لكن ما علمه إنسان علمه  
كل إنسان ، وما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال ، وإن تكررت فما الامادة له  
لا يقبل الانقسام والتجزئة ، وإن كانت قبل البدن متكررة فلا بد وأن يمتاز كل واحد  
منها عن صاحبه إما بالماهية أو لولزمها أو عوارضها ، والأول والثاني محالان لأن  
النفوس الإنسانية متعددة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها في جميع الذمات ولوازمها  
فلا يمكن وقوع الامتياز بها ، وأما العوارض اللاحقة فحدوثها إما يكون بسبب المادة وما  
فيها ، ومادة النفس بوجه هي البدن ، وقبل البدن لامادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض  
مختلفة ، ثبت أنه يستتبع وجود النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة  
فإن القول بغيرها باطل .

واعترض صاحب الملخص على هذا الحجة بوجوه :

أحدها إنه لم لا يجوز أن يقال : إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت ؟ وليس  
لقائل أن يقول : كل ما كان واحداً و كان مع ذلك قابلاً للانقسام فكانت وحدته اتصالية  
فكانت جسماً ؟ لا تأخول : ممنوع إن كل ملوحدة اتصالية فإنه قابل للانقسام ، وليس

(١) أقول : لم يجعل الاستدلال المحذور التسلسل حتى يجاب بهذا بل جعل المحذور  
التناقض من حيث أنها بالنظر إلى الابدان النير المتلوية غير متناهية ، و بالنظر إلى قبول  
الزيادة والتقصان متناهية ، وإن كان هذا أيضاً مجاباً بمنع قول الاستدلال كلما يقبل الزيادة  
والتقصان فهو متناه . س . ر .

بمسلم أن كس قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة<sup>(١)</sup> الكلية لا تنعكس كنفسها .  
الثاني<sup>(٢)</sup> : سلمنا إن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان لكن لم قلتم بأنه لابد  
وأن يختص كل منها بصفة مميزة ؛ لأنه لو كان التميز لأجل الاختصاص بأمر ما لكن  
ذلك الأمر أيضاً متميزاً عن غيره ، فإما أن يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن  
غيره فيلزم الدور ، أو بشيء ثالث فيلزم التسلسل ، ولأن المميز لا يختص بشيء  
بعينه إلا بعد تميزه عن غيره ، فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور .  
الثالث : سلمنا إنه لابد في الأمور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز أن يكون  
المميز صفة ذاتية ؛ وبيانها بما ينشأ من اختلاف النفوس بالنوع .

الرابع : سلمنا إنه لا يتميز النفوس بشيء من المقولات فلم لا يجوز أن يتميز  
بشيء من العوارض ؟ قولكم : العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن ، وقبل البدن لا بدن  
فنقول : لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر ؟  
وبذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا إلى نهاية ، ولا يتقطع هذه المطالبة إلا بإبطال  
التناسخ ، فإذن الحجة المذكورة في إثبات حدوث الأرواح مبنية على إبطال التناسخ ،  
لكن الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح ، حيث قالوا :  
لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكن لبدن واحد فبان لأن النفوس لا يحدث

(١) أقول : لا يلزم ادعاء الكلية بل المراد كل قابل للانقسام إلى الموجودات العنقية  
وبكون النفس واحداً حقيقياً موحدته اتصالية بالنوع القابل للانقسام إلى الجس والفصل  
والى النهاية والوجود والى المادة والصورة خارج ، وكذا الهيئة الاجتماعية اعتبارية  
فى المجموع المنقسم إلى الاحاد ، ومعلوم أن النفوس ليس احداً جنساً والاخرى صلا  
واحداهما مادة والاخرى صورة ، أو احداها مادية والاخرى وجوداً أو عدداً أو هيئة اعتبارية  
حتى يكون انقسام النفس من هذا القليل لتمددها وجوداً واتحاد هذه و لغير ذلك بقي  
أن يكون كالتصل - س ر ه .

(٢) أنول : لا اختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجرى فى كل تميز كما سيفور  
لنصف ، والجواب أن التميز فى أى موضع يقع لا يعود و لا يتسلل بل ينتهى الى التميز  
الذاتى والدنى لا يطل ، وفيما نحن فيه ان استه الى الذاتى احتلفت النفوس بالنوع ،  
ولو اشرم هذا وجه الى منه الثالث الذى يتلوهذا - س ر ه .

عن المبادي إلا بسبب استعلاء البدن ، فإنما حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادي نفس متعلقة به ، فلو تعلقت به نفس أخرى مستسخنة أيضاً يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال . فهذه حجبتهم وهي مبنية على حدوث النفس ، و حدوثها مبني على إبطال التناسخ فيلزم الدور ، ولأجل ذلك تعجب صاحب المطهر أبو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من زهول المتقدمين ، و غفلتهم في مثل هذا المهم العظيم .  
الخامس : سلمنا إن النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان موصوفة بموارض تميز بعضها عن بعض ؟ ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا إلى نهاية .

السادس : المعارضة وهي إن النفوس بعد الفارقة لا يكون تمايزها بالماهية ولو ازمها وإنما يكون بالموارض ، لكن النفوس الهولائية التي لم يكتسب شيئاً من العوارض إذا فارت الأبدان لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغايرة ، فإن كفى<sup>(١)</sup> هذا القدر في دفرع التمايز فكفى أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متمايزة .

وليس لأحد أن يقول : ما قاله الشيخ جواباً عن ذلك من أنها وإن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أن لكل منها شعوراً بهويته الخاصة ، و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى .

لأنا نقول : شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم ، فلو<sup>(٢)</sup> اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحجة .

(١) فيه أنه من ذا القى يلتزم التمايز في النفوس الهولائية المروضة من القائمين ببادية القوى بل برضايتها فهذه النفوس تصير متعفة ، اذ كما لا يميز في صرف الضلعة كذلك لا يميز في صرف القوة ، اذ الابدان المتمايزة لم تبق والقوى الجبرية انتفت بانتفاء المعل وان قبل بتجرد الخيال والتخيّل والوهم ، فالتمايز حاصل بالموارض الادراكية الجبرية وان لم تكتسب الحفولات الكلية بل وقع الشك من بعض القدماء في قائمها - س ر ه .  
(٢) أقول : مراده بالشعور بالذات السيز الشعور الوهمي المميز أوهياً كالشعور بكونها وضعية جهنية معصودة في البدن لان الفروض انها لم تكتسب الكمالات الخلقية - س ر ه .

وأيضاً لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان ؟

والجواب أما عن الأول فكل ذات واحدة شععية موجودة إذا انقسمت وتكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفاً لكليه ، ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره ، فتلك المخالفة في الوجود إن كانت بالماهية و لو لم يأتها أي منشأ تمدها في الوجود تحالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متميزة دائماً لا في وقت دون وقت ، فيكون ما فرضناه واحداً من هذه الأمور المتعلقة بالأبدان متكثرة حينئذ ، وإن كانت مخالفتها لا بالماهية ولا بلولزمها فيكون تمدها بعد اتفاقها النوعي بالجزئية والكلية مخالفاً في المقدر ، فإن الجزئية والكلية إذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم كاتلاً محالة بحسب نظم المقدر و صفه ، وإلا لم يكن إحداها أولى بالكلية والآخر بالجزئية دون العكس .

وأيضاً <sup>(١)</sup> أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشيء مقداراً أو ذا مقدار ، فيلزم أن تكون النفس مقداراً أو متقدراً ، وهو باطل .

و أيضاً لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها ، فيكون كل واحدة من تمييزات تلك الأجزاء إما يحدث بعد التعلق بالأبدان ، فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة و ذلك هو المطلوب .

أقول : بني الكلام في أن هذه النفوس المتعينة بهذه التمييزات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن ، كما أن لها عدلستكمالها بالعقل بالعمل كينونة أخرى عقلية تحالف كينونة النفوس الإنسانية المتفقة النوع ، أم ليس لها قبل البدن نفوس الوجود أصلاً ؟ فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استئناف بحث على نمط آخر ، وليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشتر عنه أكثر الطوائع اشتراكاً

(١) هذا يتم لو امسكت السوجة الكلية كنصها على السلم كلما كان الشيء مقداراً كان جزؤه جزئياً ، لأن كلما كان جزؤه جزئياً كان مقداراً ولم يبرهن عليه أيضاً . س . د .



المذكور لرائحة الورد .

وأما الجواب عن الثاني فنقول : إنه إشكال برأيه في باب التمييز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام و ما قدر على حله ، ثم حاول دلهه عن هذا المقام فقال : هب إن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهة أن كل نوع من أنواع النفوس فإياها مقولة على أشخاص عديدة لأننا بالضرورة نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفاً لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجة .

أقول : مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفة من بداهة الوهم بعد أن أقيمت الحجة القوية عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ، ثم لا ينطى<sup>(١)</sup> ما في كلامه حيث جزم بالبداهة أولاً أن كل نوع من أنواع النفوس مقولة على أشخاص عديدة ، و ملل هذا الجزم بقوله : لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية .

والذي صبح أن يقال في دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتياً للتمييز به ، عرضياً للأمر المشترك فيه ، ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كمعرض الفصل لماهية الجنس ، وعروض الوجود والتشخيص لماهية النوع ، فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلاً بعد اشتراكهما في الحيوانية ولو أزمها بالناطق ، والناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ، ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفاً على تميزها ومحصلاً بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور ، لكن هذا العروض إنما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد ، فلا<sup>(٢)</sup> يلزم أن يكون تمييز المميز العقلي للنوع الذي يتمييز

(١) أما أولاً فلأن التليل ينمي البداهة الآن يعمل على السببه ، وأما ثانياً فلأنه ينبغي أن يقال : يجب أن لا يكون مخالفاً الخ ، وأما ثالثاً فلأن التليل أحسن لكان الاختصاص بالإنسان والعقل أهم لمعوم كل نوع من أنواع النفوس ، فالأولى أن يقال : كل صنف من أصناف النفوس - س و هـ .

(٢) هذا من أوله إلى آخره جواب عن قول الامام ، ولأن المميز لا يختص بشيء .

به عن سائر الأنواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفاً على تمييز هذا النوع في نفسه أولاً؛ لأن الفصل يحصل للجنس مقدم عليه وجوداً وإن تأخر عنه ماهية، كالحال بين الوجود والماهية، وهكذا الأمر في المميزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ الشخص عندنا بنوع الوجود والوجود متقدم على الماهية في العين محوفاً آخر من التقدم، وزيادته عليها إتمامي بحسب التصور كما يبين مراراً.

وأما الجواب عن الثالث فنسبته إن النفوس البشرية متحدة نوعاً من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهولائية من القوة إلى الفعل، والبرهان<sup>(١)</sup> قائم على أن القوى المتعلقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن أن يكون نوعها منحصراً في فرد لقصور جوهرها عن التمام، وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الأبدى، لما سر أن القوى الجسمية متناهية الأفعال والاضمالات.

وأما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات النجايات |

وأما عن الخامس فلأن الموارد المتساقطة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائدة إلى القابل من جهة حركته الاستعدادية

ثم بيته الإبدئية من غير الخ، ولم يتعرض لجواب لزوم النور والتسلسل، ولا يخرج أيضاً من هذا جوابه لأن الحيوان إذا امتاز خصوله التي لم يباين في الوجود تطرق البطالية ما ليسير لها أيضاً بل جوابه أنه إذا امتازت أشياء بسببها فامتياز تلك السمات بأنفسها أو انتهت إليها، فإذا امتاز الجسم الأسود والابيض بالسواد والبياض فامتياز السواد والبياض واحتلامها بنفسها، فانه كما أنه مجمل الجاعل السواد سواداً والبياض يباين كذلك ما جعل السواد والبياض مختلفين فانه ذاتي لا يمل، ومن هذا القيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التي هي الماهيات ثم هذه الاختلافات مجسولة بالمرض لجسولية ملروماتها ان كانت الملزومات مجسولة بالذات، وأما ان كانت الملزومات لا مجسولة كانت هي أيضاً لا مجسولة فلا جعل بالمرض أيضاً كاختلاف مقامهم أسماه وصفاته تعالى - س و ه -

(١) أي البرهان الذي الأخوذ من العلة النافية فلان حاصل مذكوره أن غاية تكثر لنوع المنتشر الافراد انحصار النوع تناقب الافراد وانتشارها لقصور مادة الكائنات عن الدبومة الشخصية بخلاف القول والسماء والسماوى - س د ه -

التي لا تكون إلا في مادة جسمانية، وقبل الأبدان لا يكون للنفس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب ساقها بلاحقها، وهكذا لا إلى بداية .  
وأما عن السادس فلأنّ النفوس الهولائية يتميز بعضها عن بعض طواحق حاصلة لها بسبب المادة لأنّ النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبائع المادية المتكثرة بسبب بيميزات جسمانية، ثم يلزم تعيين كل منها بوجودها الخاص وهو عين وجودها بذاتها، وذلك الذي<sup>(١)</sup> يستمر استمراراً ثانياً مع ضرب من التجدد الوجودي؛ فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائماً وإن حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أول تكونها إلى غاية كمالها الجوهرية. فالحاصل إنّ الامتياز في أفراد نوع واحد لا بد وأن يكون أولاً بشيء خارج عن الماهية ولولزمها، وذلك لا يكون إلا من عوارض المادة، فالنفوس التي بعد الأبدان بتعددتها التكرار، والامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالأبدان، ثم يستصعب<sup>(٢)</sup> حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التمييز فيها ولو بالتبع، وأما النفوس التي قبل الأبدان فلا يمكن فيها ذلك التمييز بالأبدان ولا بالعرض بحسب الشعبية. وقد ثبت<sup>(٣)</sup> أنّ قبل عالم المركات والاتفاقات لا يمكن عروس منخصص خارجي ومميز عرضي مفارق؛ فليس هناك لتمييز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والهيئة، فهذا ما يمكن أن يشكّل في تحرير هذه الحجة .

حجة أخرى على حدوث النفس ذكرها أبو البركات فقال : لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إما متعلقة بأبدان أخرى أو غير متعلقة بأبدان أخرى، وباطل أن تكون

(١) التجدد باعتبار الحركة الجوهرية، والاستمرار والثبات باعتبار الأصل المحفوظ من الموضوع الباقي من أول الحركة إلى آخرها . أو التجدد باعتبار وجه النفس، والثبات باعتبار وجه الله تعالى . أو الثبات باعتبار أن الوجود هو الشخص، والتجدد باعتبار أن المتبرك به الوجود مع عرض كعرض الأموجة كما قال قدس سره في إشارات الشخص . أو كما أن العملية في الهولوية عين القوة كذلك البقاء في المتجددات عين التجدد - س د هـ .  
(٢) فالنفوس في التنزيل كياناً مذبذبة اكتسبت طوعاً ودواعي في أوعية منقطعة بأدعان ودعوى وغل وخبر أولوية بعد انكسارها - س د هـ .

(٣) قد مر في السطر الأول أنهم يبررون كثيراً ما من لعوق الأمراض الفرية المفارقة للماهية بالاتفاق إذ ليست معتبرة في قوام ذاتها ولا باتصالها من قبل ذاتها - س د هـ .

متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ ، ثم إنه أبطل التناسخ بحجته كرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال التي مضت علينا ، وتذكر أفعالنا في بدن آخر وعلى حالة أخرى ، فلما لم نتذكر شيئاً منها علمنا أننا كنا موجودين في بدن آخر ، وباطل أن لا يكون متعلقة ي بدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تمطل في الطبيعة . وهذه الحجة ضعيفة بوجود :

الأول إن الحجة التي أوردها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز أن لا يكون شيء من الأحوال والمعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة ، بل تكون منسية<sup>(١)</sup> بالتمتع المدارك وببدل القوى والمشاعر ، اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية من باب أمور استعملية ، و لهذا تتفاوت النفوس في الاستعدادات و تتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها .

الثاني إن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالأبدان ، و أما إذا كانت لها نشأة أخرى ونحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالمقل أودون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل .

الثالث<sup>(٢)</sup> إنها يجوز أن تكون موجودة قبل هذه الأبدان في عالم آخر متعلقة

(١) فان المدارك الجبرية منهم مادة فإذا انحلت المدارك طاعت مدركاتها ، والباقي إما هو النفس المدركة للكليات ولكن ذلك الانحاء يختص بالمدركات الجبرية ولا يشمل الكليات لتعدها وبثانها يثبته النفس ، ويمكن أن يقال من قبلهم : إن النفوس المدركة للكليات الحقيقية التي صارت عقولاً بالفصل لا يجوزون معها كما سيبيها أنها ترتقى إلى عالم النور ، والمستنسخة لامتداد الكليات ، ولو ادركوها لكات مشوة بالصورة الجزئية الغيبالية ، فكيف هي من باب الفضليات لا تبقى إلا ما هي من باب الاستعدادات - س ر ه .

(٢) الظاهر أن قوله تنصيرية كانت أو ملكية تميم للأجساد الطبيعية وحينئذ يعود الاشكال إلى منع أن يكون البدن السابق على هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبيعي بل من الجائز أن يكون النفس متعلقة ي بدن موجود في عالم غير هذا العالم الطبيعي مسائرة موجبة هذا فيرد عليه أن هذا ما أبطله في الإلهيات حين البحث عن وحدة عالم الاجسام ، وإن أريد بما ذكره من البدن - البدن المثالي يسبق المثال على المادة ورد عليه أن تعلق النفس يبدنها المثالي من قبيل تعلق الفاعل بفعله و ليس من التعلق التهديري في شيء - ط مد .

بإبدان<sup>(١)</sup> آخر غير الأجساد الطبيعية - عنصرية كانت أو فلكية - فإن استعالة التسامع إنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردد النفوس والأرواح في هذا العالم من بدن مادي آخر على سبيل الاستعداد ونحو المواد ، كما يظهر من برهان استعالاته حسب ما أصطلناه كما سيأتي ذكره إنشاء الله تعالى .

(١) فيه انه لو تم لورد على الدليل الاول الذي من القوم ، والجواب في الموضعين أن الصور المثالية التي في القوس النزولي غير التي في القوس الصوري ، فان هذه لوازم الازمال والحركات وتلك قبل دار العمل والحركة ، والتعلق للترقي ، ولا يجوز بها الترقى اذ ليس لها مادة تصح الاستعداد والحركة والاستكمال ، وأيضاً الصور الطبيعية المتعلقة للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد وهناك لامادة فيلزم التخصص بلامتخصص في كون نفس ذات صورة مقدارية طويلة واخرى ذات صورة مقدارية قصيرة وكذا في البيضة أو السوداء أو الصبيحة أو غيرها ، فليعلم أن الصور في السلسلة النزولية متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهي هناك كظلال للموس والنفوس ذات الاظلة ولكن يلمى واحدة وحدة حقة ظليلة أعنى يلمى ذات كينونة عظيمة كلية أولاً هوية بسيطة ، والمتمم قدس سره هنا بعد السمع لكلام ذلك المتكلم :

ان قلت : الصور المثالية في عالم الذر كبيرة افراداً فكيف قولهم : التكرار لافرادى مع الوحدة النوعية انما هو بالبادية ولو ابحاثها ولا مادة هناك ؟

قلت : الصور هناك موجودة بوجود واحد هو وجود الله وجوده عليه القدرى لا بوجود أنفسها كالصور التي في خيالك من نوع واحد ، ويراد في قولهم : التكرار لافرادى التكرار الوجودى ، وذلك عند كون افراد النوع موجودة بوجوداتها المخصصة بها وهذا انما هو في هذا العالم الطيبى المناسق المتماثل للظلة ، وفي هذه القرية الظالم أهلها ، وقصر معنى نفس العهد وتبديل بلى بلا فلا تفعل ان كنت أهلاً لتكرار الصور التي من نوع واحد ، وتبديرها هناك انما هو بالماهيات الشخصية التي قد يقال لها الهويات ، و تنحصر الصورة هناك يراد به التميز لحد وجودها الخاص ولا نفوس جزئية لها ، وجانها وادراكها بالله تعالى ، نعم الصور المثالية التي في البرزخ والنبى تعالى انما هي جانيها بنفوس متكررة كما ذكرنا في المنطقيات ان النفس المتعلقة نوع متشاكل الافراد الغير النهائية المجتمعة الوجود بالفعل وذلك التكرار في النوعين اى المعنى والصورة بالمواد السابغة والابدان العالية لا العالية لبقاء الهياكل والملكات السكية فيها ، فهناك أيضاً تكرر وجودى الامى أرواح متحدة لاهل الصفه كما قال المولوى المصنوع :

متحد بوديم ويكجوه ره ٠ ٥

## فصل (٣)

في إيضاح القول في هذه المسألة المهمة و تعقيب ما ذكره  
وهدم ما أصله

اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسالك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة  
السابقين في بابها ، ووجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ، ولا  
لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي ككل له مقام  
معلوم ، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ، ولها نشآت ساجدة ولا حقة ،  
ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى كما قيل :

لقد<sup>(١)</sup> صار قلبي قابلاً كل صورة \* فرعى لغزلان وديراً لرهبان .

وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته وعسرفهم هو بته ، والذي أدركه القوم من حقيقة  
النفس ليس إلا ما نلزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتعريفية ، ولم يتفطنوا  
من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك والتحريك ، وهذا ان الأمران مما اشترك

• الى ان قال :

كنكره ويران كنيد از منجنيق \* نارود فرق از ميلان اين فريق

- من ر • •

(١) أي للعطافة وسلاجة من الألوان بصور بكل صورة يتوجه اليها سواداً كانت  
من الصور المترتبة الطولية الحاملة له بالحركة الجوهرية والعرضية أو من الصور اللحية  
الغير المترتبة ترتيباً طبعياً ، فرعى لغزلان باعتبار النشأة الساجدة الحيوانية ، وديراً  
لرهبان باعتبار النشأة اللائحة العقلية ، أو الأول حين كون خياله مصروفاً في أمته الدنيا  
عن الانعام والبرث وغيرهما ، والثاني عند كونه متذكراً لله تعالى وملائكته المقربين  
وأخياره الاصفيين ، والتصير بالغزال لكونه وحشياً إشارة الى أن شهواته مالم تنكسر  
كحيوانات وحشية غير مرتامة ولا مطمئة ، لكن يمكن أن يكون القلب مرمي للحيوانات  
الانسية مكنونها مقهورة مسخرة تحت إشارة العقل متوجه اليها لله تعالى بل يمكن تخليصه  
مديع الحيوانية مدياً في سبيل الله « ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم  
الجنة » ويمكن ، أن يراد أنه قد صير القلب مرمي للحيوانات الغزلان العيون العسان الوجوه -

• من ر • •

فيهما جميع الحيوانات . و أما ما أدركتها أزيد من ذلك وهو مجرد هاويها بما يتقاطع  
تصرفها من هذا البدن فإيما عرف ذلك من كونها محل العلوم ، وإن العلم لا ينقسم  
ومحل غير المنقسم غير منقسم ، فالنفس بسيطة الذات ، وكل بسيطة الذات غير قابل للقضاء  
وإلا لزم تركبها من قوة الوجود والمعدم وفعلية الوجود والمعدم هذا خلف . هذا غاية عرفانهم  
بالنفس أو ما يقرب من هذا . و من ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استحسن ذا ورم ،  
ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فبعد عليه إشكالات كثيرة لا يمكنها التفصي عنها .  
منها أن كونها <sup>(١)</sup> بسيطة الذات بنا في حدوثها .

ومنها أن كونها روحانية الخفيفة عقلية يناقض تعلّقها بالبدن و انفعالها البدنية  
كالصحة والمرض واللذة والألم الجسمانيين .

ومنها أن بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكرّرها بالعدد حسب تكرار البدن .  
وتما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشؤون  
الحسنة والخيالية والعقلية أن كل نفس من بدن أول تعلّقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى  
مراتب تجردها وفاقليتها ومغزوليتها شيء واحد وجوهر واحد ، واقع تحت ماهية نوعية إنسانية  
كوقوع الإنسان تحت ماهية جسية حيوانية .

وأقول : هاهنا حقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو إنهم معترفون بأن النفس <sup>(٢)</sup>  
فصل اشتقاقى مفهوم لماهية النوع المركّب منها ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان  
والناطقة للإنسان ، وقائلون : <sup>(٣)</sup> بأن الجنس والفصل بإزاء المادة والصورة في المركبات  
الطبيعية ، وقائلون : أيضاً إن الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه ، وإن

(١) هذه الوجوه الأربعة وجوه ضيقة للقائلين بتجرّد النفس في أول حدوثها فليهم أن  
يجيبوا عنها ، و قد تقدم في بعض البحوث السابقة التعرّض لها فالأولى أن يعتمدوا في اثبات  
كون النفس جسمية الصدوث روحانية البقاء على غيرها . ط م د

(٢) وهو الفصل الحقيقى الذى هو مبدأ الفصل المنطقى فالاشتقاقى مسوب الى  
الشتق منه أى اليا خوذ منه والاشتق هو المنطقى . س ر ه .

(٣) أى الجنس والفصل المنطقى بأدائهما لا بالجنس الحقيقى والفصل الاشتقاقى  
عندها بل الأولان أيضاً ههنا ، والتفاوت باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا كما قرر  
في محله . س ر ه .

كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه إنه من عوارض الخارجية له التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعرض في هذا النوع من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهني .

فإذا قرر هذا فنقول : لو لم يكن للجوهر النفسي إلا سي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم<sup>(١)</sup> كونه دائماً متحداً للوجود بالجسم النامي الحساس ، لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية ، وكذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بمعنىها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية ، و تلك الصور كالناطق ، والفصول الاشتقاقية بما هي فصول لأبما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جس و إن لم يحمل عليها بما هو مادة ، فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسماً بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثاً وبقاءً ، لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء . فهذا أحد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم ، وبه يشعل كثير

(١) يقتضى قولهم الأول أن الجسم والفصل ياداء المادة و الصورة ، والجنس والفصل من الأجزاء المحمولة ، والعمل هو الاتحاد في الوجود . وبقتضى قولهم الثاني أن الفصل محصل الجسم ، وأن الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له ، فهو من العوارض الغير التأخرية في الوجود فلم الاتحاد أيضاً .

إن قيل : لا احتصاص لهذا اللام بنفي الحركة الجوهرية لها ، اذ لو تقرر كجوهاً أيضاً لزم الاتحاد بقتضى هذه القواعد المقررة السابقة .

قلنا : على تقدير حركتها الجوهرية ربما يؤدي إلى نفي الماهية المركبة منها بان يكون صورة لذاتها لا للمادة بل تتميز متحدة بالقل الصال بل ربما ينفي الماهية عنها كما قل قدس سره تبعاً للشيخ الأشراقي : أن العقول والنفوس أسوار ساذجة بلا ظلمة ، و وجودات سيطرة بلاماهية ، هم لا ينال بصديق الجسم بالمعنى الذي هو جنس باعتبار ما كان أو باعتبار الجسم المثالي أو باعتبار وجدان وجود الجسم بنحو أعلى أو باعتبار كون الجسم موضوعاً لسمى عام وهو روح ال مراتب كما في الإلماظ المشتركة الأخرى مثل القلم واللوح وغيرها كما خلق في معمله ، فافهم هذا كي يملك في تحقيق المعاد الجسماني إ شاء الله تعالى - س و ه - .



من الإشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة . والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل الذي يشاء في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية أخرى تراهم<sup>(١)</sup> محيروا في أحوال النفس وحدثتها وبقائها ومجبروها وتعلقها حتى أنكروا بعضهم مجبروها ، وبعضهم بقاءها بعد البدن ، وبعضهم قال : بتناسخ الأرواح . وأما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان ، وبين الكشف والوجدان فعندهم<sup>(٢)</sup> أن للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة ، ولها مع بسلطانها أكوّن وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ، ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب

(١) فإنها كيف صنعت في وقت معين ؟ ونسبة الجرد الى جميع الارقار واحدة . ثم كيف صنعت ولا حامل حدوث لها كما مر ؟ وان قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمة ، وأتباع أرسطاطاليس لا يقولون به . وتجبروا في بقاءها فإنها حادثة وكل كائن فاسد ، وكل ما ليس بفاسد ليس بكائن ، وفي تجردها اذ كما أن حدوث الجرد مشكل كذلك تجرد العادات مشكل ، وفي تعلقها اذ الجرد كيف يكون محصوراً في علاقة جسم محدود ؟ - س . د .

(٢) كلها ذاتية على مقام طبع ، وفي مقام نفس ، وفي مقام عقل ، وفي مقام فانية عن هذه كلها باقية بقاءً حكماً اخبر صاحب مقام : لى مع الله عن نفسه (س) فاذا خلقها الله أطواراً .

فان قلت : انها حادثة ذاتاً في مقام صنعت . وان قلت : حادثة تعلقاً وأردت بالتعلق وجودها الطبيعي الذاتي لا الاضافة كما مر غير مرة ان تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحبها بالذات كانه صنعت . وان قلت : انها قديمة ذاتاً باعتبار العقل الناذلة هي منه وانه تمامها وكما لها بل باعتبار انقلابها الى العقل الجرد الذي كل الازمة والزمانيات مالنسبة اليه كالان صنعت حكماً أنه بهذا الاعتبار انقلت : انها باقية يقاها بل يقاها الله صنعت . وان قلت : انها غير باقية بل زائلة سيالة باعتبار كونها الجوهرية صنعت . وان قلت : يهله الاعتبار انها جسمية بل جسم وروحانية بل روح صنعت ؟ فما أعجب حال هذا المعون وطائر يوقنون الذي هو هيكل التوحيد ويرزخ التكثير والتفريد . ونتم مقال الشيخ فريد الدين المطار :

جزوكل شد چون فرو شد جان جسم      كس نسا زد دين هجاب تر ظلم  
جسم و جان ياك با هم بار شد      آدمي اصجوبه اسرار شد  
- س . د .

كمال<sup>(١)</sup> علقتها وسببها ، والسبب الكامل يلزم المحبب معها ، فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كمال الذات تام الإفادة ، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد منصوص وشروط معينة ، ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن و باقية بعد البدن إذا استكملت ، وليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبداً الدهر قائماً حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن ، وعلمت معنى السببية و المسببية ، وأن السبب<sup>(٢)</sup> الذاتي هو تمام المحبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها و غنائها ، والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها ، ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكورية ؛ وهي جهة قهرها وحاجتها وإمكانها و تقصها لاجبة وجوبها و غنائها و تمامها ، ولو كان البدن شرطاً لكمال هويتها و تمام وجودها كما في<sup>(٣)</sup> سائر الحيوانات و النباتات كان زوال البدن موجباً لزوالها كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة ، و فساد المزاج البدني تصرف الصانع وعمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الدائرة الفاسدة المتجددة للزائلة ، و البرهان قائم على أن للنفس قوة عقلية تصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن و سائر الأجسام ، فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الأكو ان المتجددة .

فالحق إن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل ؛ فتصرفها في الأجسام جسماني ؛ ومعظمها الذاتيلودات جاعلها روحاني . و أما العقول المفارقة فهي روحانية الذات و الفعل جميعاً ، و الطبائع جسمانية الذات و الفعل جميعاً ، فكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية ، ولهذا حكمنا بتطورها في الأطوار إذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتعريك

(١) الإضافة بيانية فإن الطة كمال الطول - س ر ه - .

(٢) كما قال أرسطاطاليس : ان ما هو و لم هو في كثير من الاشياء واحد ،

والمجردات من ذلك الكثير ، فند أحكامك واختاك هذه القواعد لا يبقى للتصريح بكيونة النفس قبل البدن لان شيئا يشبهه لا يقصه - س ر ه - .

(٣) لا يخلو عن مساهمة فان الحيوان بل النبات بناءً على الحركة الجوهرية بحالها

حال الانسان من غير فرق فلا تنفل - ط مد - .

الجزئي و الإدراكات الجزئية على سبيل الاتصال و الاستكمال لا على وجه الإفاضة والإبداع .

ولنرجع إلى تنمة أقوال القوم و متمسكاتهم في باب حدوث النفس الإنسانية و قدعها و تزييف ما قالوه و عدم ما أسلوه أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث :

فمنها ما ذكره <sup>(١)</sup> صاحب الكتاب المسمى بحكمة الإشراق من قوله : و ليس هذا النوراني النفس الإنسانية قبل البدن ؛ فإن لكل شخص إنساني ذاتاً تعلم نفسها و أحوالها الخفية على غيرها ، فليست <sup>(٢)</sup> الأنوار المدبرة الإنسانية واحدة و إلا ما علم واحد كان معلوماً للجميع و ليس كذلك ؛ فقل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها ، فإنها لا تنقسم بعد ذلك إنهي غير متقدرة ، ولا <sup>(٣)</sup> برزخية أي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام ، ولا يتصور تكثرها فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصي لا يمتاز مشدة و ضعف إذ كل <sup>(٤)</sup> مرتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى ولا

(١) الظاهر أن هذه العجة هي العجة الأولى المذكورة في الفصل السابق ، ولا تختلف عنها إلا بزيادة الشدة والضعف في البيان - ط مد .

(٢) أي في عالم المادة مادامت متعلقة بها عهد أولاً اثبات التكثر ليتفرع عليه انقسام البجرد أن كان في عالم الإبداع واحداً فتكثر بعد القول - س د ه .

(٣) البردخ في اصطلاح حكمة الإشراق هو الجسم كما هو واضح لمن نظر إليها لاما هو الشهود عند أهل الشرع والنوق وغيرها ، وهو المتوسط بين الأمرين ذو حظ من العائين كالثلث الحلقه - س د ه .

(٤) قال الشارح الملامة : أي كل رتبة من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لأنها غير متناهية ، وشدة نوريتها متناهية إذ فوقها الاسوار القاهرة ، وهي أشد بورية منها وإذا تناهت الشدة دون النفوس لزم أن يكون يارده كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية ، وإذا كان كذلك فلا يمكن التميز أصلاً بين النفوس التي لكل رتبة . ثم أورد ما لا يلزم من تنامي شدة بورية النفوس و انحصارها بين طرفي امراط و تفریط أن لا يقبل الرتب الغير المتناهية ، كما لا يلزم من انحصار الزواج الإنساني و غيره من الحيوانات بين طرفي امراط و تفریط كون الأمزجة متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين حاصرين ، كذلك شدة بورية النفوس يجوز أن يكون مع حكونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتغال دمان و خط متناهيين على آتات و قط غير متناهية ، و حيث يلزم أن يكون

عارض غريب فإنها ليست في عالم الحركات حينئذ قلماً لم يكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها .

أقول فيه نظرم من وجوه : الأول إنه يرد على إبطال الشق الثاني إننا نسلم أنها متحدة نوعاً بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزة في الوجود بل هي بأجزاء شيء واحد وحدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية ، والمستند إن الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكلبيين وجودات محضة بلاماهية ، وتلك <sup>(١)</sup> الوجودات متقاوثة بالأشد والأضعف ، ومعنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف ، ويترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف ، فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متميزة بجهات <sup>(٢)</sup> وحشيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات .

لكن لكل رتبة من لشمعة نفس واحدة لآنفوس ، ولا استعالة فيه ضلع من كونها غير متناهية . ودفع بانه لقائل أن يفرق بين رتب الشمعة وبين قطع القطر و آحاد الامزجة بان الرتب على تقدير أدلية النفوس الغير المتناهية يكون بالعمل بخلاف القطر والامزجة فانها وان اخرجت الى العمل غير متناهية لكنها لم توجد معاً وعلى هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتلهم بين حاصرين ولا يلزم في القطر والامزجة - س و د .

(١) حاصد انه حكماً أن الجواهر العقلية متقاوثة بالعدة والضعف كذلك النفوس بل تفاوتها بين تفاوتها لان الكيونة الساغة للنفوس هي بينها كيونات الجواهر العقلية - س و د .

(٢) ان قلت : جعل التميز أولاً بالشدة والضعف بل بفواتها المختلفة كالوجودات والتشخيصات الحقيقية فان الشدة والضعف كالخدم والتأخر مقومات للوجودات وهما هنا بالجهات الفاعلية فكيف التوفيق ؟

قلت : لا معالفة بينهما من الوجودات النفسية اذا كانت تمايزها نفس ذواتها الوجودية ونفس ذواتها ناشئة من الجهات الفاعلية تمايزها ظلال تلك الجهات ، وبالحقيقة النفوس المتخالفة بحسب الناطق كينونتها قبل نزولها في الابدان كيونة الجواهر العقلية ، والجهات الفاعلية اسماء تعالى وصفاته . ويمكن أن يكون المراد بالجهات الفاعلية أنفسها فان المحدثات جهات فاعلية تعالى لما دونها وحشيات امادة لرقائقها هيكون بمنزلة قولنا متميزة بذواتها ، والتميز بالجهات الفاعلية والقابلية في عالم الصورة كعكس اسان وشجر في المرآت الواحدة ، وكعكس الانسان الواحد في المراى المختلفة صغراً وكبراً وصفاءً وكثورة واستقامة واموجاجاً - س و د .

لابعوارض قابلية لاحقة لماهياتها ؛ وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وآله : « بمن الساجدون  
اللاحقون » ، وقوله (مر) : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » .

والثاني إنه يرد على إبطال الشق الأول إنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد  
بالإدراكات الإدراكات المتوقفة على الآلات ، وإن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفة على  
الآلات فلزومه مسلم ولا نسلم عدم اشتراك الكل فيها ألا ترى إنها اشتركت <sup>(١)</sup>  
في العلم <sup>(٢)</sup> بنواتها وفي إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلات .

(١) فيه أن اشتراكها في العلم بنواتها على ما يريده الورد هو اشتراكها في  
مفهوم إن لها علماً بنواتها . وعلى ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها  
شخص ما يدرك غيرها بالعلم العضوي ومن البديهي أن ذلك غير مشترك بين النفوس  
ط م د .

(٢) هكذا قال العلامة في شرح حكمة الإشراف ، والمصنف في حواشيه ، والظاهر  
أنه مصادرة على المطلوب لأن علمها بنواتها عين ذاتها لانه عضوي فنواتها في الواقع  
إن كانت منكثرة مختلفة كانت علومها بنواتها كذلك ، وإن كانت واحدة كان علمها كذلك  
مشتركا فيه ، اللهم إلا أن يحصل على العلم بمفهوم ذاتها علماً حصولياً بحيث يكون من  
قبيل العلم بالأوليات ، ويمكن العوالب بأن المراد أن قلبها العضوي بنواتها واحد  
مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات المبرأة من الغرائب البشار إليها في كل واحدة بأنها  
المعلومة بعضورها بذاتها المبرر عنها بالعلم بذاتها واحدة ، فإن تلك الذات الغير المتغول  
عنها للكل على كل حال واحدة ، وتلك الحالة الوجدانية العاصلة لربد مثلاً متفقة في جميع  
بنى نوعه . ثم أنه يمكن أن يترقى من إدراك الأوليات والذات ويقال : هذه النفوس  
في مقام العاقلة واحدة ، ولا سيما على القول باتحاد العاقل والشعور ؛ فإن مشغولها الكلي  
كالرياض الكلي الصرف واحد ، ولو وجد في الف عقل ونفس اذلا مبر في صرف الشيء  
وهكذا في باقي الكليات التصويرية والتصديقية من النواتات المطاوعة لنفس الأمر ،  
ولهذا حصل من جاء من لدن آدم إلى الخاتم صلى الله عليه وآله من أهل الحق دينهم  
واحد ، و اعتقادهم فارد ، قلوبهم كبرائى متماكة متصورة كل بها في الاخرى بعد ما  
ولت وجوها شطر قبلة واحدة ، قال الله تعالى : « أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده »  
وفي الحديث « المؤمن مرآة المؤمن » فكل يقول بتوحيده ومعانيه العليا وأسماؤه  
الحسنى على وتيرة واحدة ، ولو ترائى اختلاف في نشأة الصورة بسبب العبارات وفي  
الاسماع ، وكلامنا في مقام العقل ، ومن لم يشترك معهم في هذه المعارف فلاجل عدم

ولعلك تقول : إذا امتلئت النفوس كل جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات محدودة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كل واحد منها يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل .  
أقول : (١) كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان ،

فإن تحقق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق ولكنه مختلف ، بل إن كنت ذا قلب متوقفة لتدريث إن الصفات التي شركة القوى أيضاً لها جهة وحدة و دقائق ، وإن كان لها جهة كثرة و خلاف بالتقوا بل أو بشدة و ضعف ، مع أن ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق ، فإن حالة البسط التي يحصل لك أو حالة القبض بينهما مثل ما لا بناء نوعك بل حالات جوعك و عطشك و شبعك و رطبك مثلاً موافقة لما يحصل لابناء جنسك فضلاً عن أبنائك نوعك ، وهذا أحد وجوه قول القائل : ككشي ، فيه معنى ككشي . . .

(١) هكذا في حاشيت على حكمة الاشراف . أيضاً أقول : قد علمت أن كلام الشيخ الاشراف في اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان فينبغي الاتحاد عند التعلق ، ويثبت التكثر حتى يفرغ عليه أنها لو كانت قبل التعلق متحدة ثم تكثرت بعده لزم التجري والاقسام ، فإذا سلمت التكثر عند التعلق تم كلامه ولا بحث لكم عنه ، إلا أن يقال : لما على الشيخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقاً أراد المصنف قدس سره اثبات الاتحاد في الجيلة عند التعلق الصوري حين صيرورتها روحانيات البقاء عند اتحادها بالعقل ، وفي مقام عقليتها بالعقل حصل قبلية الأبدان في كلامه على قبلية المعرية بقرينة قوله : وفي النشأة المطلوبة تكون عند استكمالها متحدة بالعقل المذوق ، وهذا القدر يكفي في منع بعض مقدمات الشيخ قدس سره .

وأيضاً لم يسلم التكثر ولو قبل الاتحاد ببقاء العقل فإن الاتحاد في عالم الطبيعة لا ينافي جهل بعض الإدراكات الجزئية لبعضها على الآخر حكماً قال . والاتحاد بحسب كل نشأة الخ وإنه كيف يقاس الخ ثم انه نقل عن العلامة النوانى أنه قال في شرح الهياكل : إن أردت بالحيثية هنا التقيدية فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدركة لتكون القيد بها من حيث هو عقيد امر اعتباري وعلى تقدير وجوده فيكون القيد بكل آلة غير القيد بالآلة الأخرى بالذات لأن القيد في الحيثية التقيدية بمنزلة الجزء فيكون المركب من الذات و حكل قيد مفايراً للمركب منه و من قيد آخر متفايراً بالذات فتتباير النفوس بالذات وتنفرد متحدة . وإن أردت بالحيثية التطيلية فلا ينافي الاتحاد في الإدراكات ضرورية إن الإفاهيل المختلفة لا ينافي وحدة الفاعل ، وذلك كالنفس تدرك المحسوسات المختلفة بآلات متبايرة ، ومع ذلك هو المدرك لحيثياتها . وأجلب المصنف قدس سره في تلك العاشية بأننا نختار أن هذه الحيثيات هيية فكثر النفوس الحيثية بها لا على وجه

٣٥٢- رد كلام صاحب حكمة الاشراق في عدم وحدة النفس لو لم تكن حادثة ج ٨

والانحدار بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى ، ولا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه ؛ كيف والنفس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط وتتأحد كل واحدة منها بالبدن اتحاداً طبيعياً يحصل منهما نوع طبيعي حيواني ، وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين ، فكيف يخالص اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الأبدان وعالم التفرقة في الجواهر وعدمه ؛ ولوجاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجواز اتحاد الأبدان بعضها ببعض ؛ لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس . والحاصل إن إدراك الشيء بأداة متقوم بتلك الآلة ، فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات ، فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بالآلات أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الإدراكات والمدركات .

الثالث : إن قوله لا يتصور وحدتها لأنها لا تنقسم بهذا : فيه إن الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية ، والمعدية ، والمقدارية ، ولكل وحدة كثرة تماثلها ، وليس كل وحدة تماثلها كل كثرة ؛ فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بموضوع الكثرة المعدية ، وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيراً بالأجزاء ، وقد علمت أيضاً فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المقولة فكذلك فيما نحن فيه ، فإن النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد ، والصعود من هذه النشأة

إلى التركيب الاعتباري ، ولا لأن تكون العقيد بها من حيث هو عقيد بها أمراً اعتبارياً بل العقيد بكل قيد أمر حقيقي متحد بقيد مغاير للعقيد بقيد آخر من جهة ذلك العقيد واتحاده به .

قوله : فيتباير النفوس بالذات .

قلنا : نعم ولكن في نشأة الآلات البدنية بحسب طبيعتها الذاتية بتلك الآلات .

وقوله : وقد فرضت متحدة .

قلنا : نعم ولكن لا في هذه النشأة بل في نشأة سابقة عليها هي نشأة ما قبل الطبيعة

وهي بينها نشأة ما بعد الطبيعة انتهى وهو مؤيد لما ذكرناه فنعطين - س ر ه .

إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير ، وليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصرأ  
فيما يتعلق بالتقدير والأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متفردة جرمية .

ومنها أيضاً ما ذكره في ذلك الكتاب وهو إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم  
يسمها حجاب ولا شافل من عالم النور المحض ، ولا اتفاق ولا تفسير في ذلك العالم ؛ فتكون  
كاملة فتصرفها في البدن يقع شائعاً ، ثم لا أولوية لتخصيص بعضها بيدن والاتفاقات إنما  
هي في عالم الأجسام ، وليس في عالم النور المحض اتفاق يخص ذلك الطرف ؛ وما يقال :  
إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لفظها عن مراتبها كلام باطل ؛ إذ لا يجدد  
فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات .

أقول : قد ذكرنا في تعاليفنا على حكمة الإشراق جواباً عن هذه الحجة إن  
للنفوس <sup>(١)</sup> كينونة في عالم العقل ، و كينونة في عالم الطبيعة والحس ، و كينونتها هناك  
تخالف كينونتها هاهنا ، وهي وإن كانت هناك صافية نفية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها  
العقلي النوهي ولكن <sup>(٢)</sup> قد بقي لها كثير من الحيرات التي لا يمكن تحصيلها إلا

(١) أقول : لعل مراد الشيخ قدس سره نفي الكينونة السابقة للنفس بملهي نفس وبما  
هي هويات متعددة لا بملهي عقل ، كيف والايوار حتى الانوار العرفية عنده حقيقة واحدة  
بسيطة ، و عالمتا الادنى ظلال العالم الاعلى .

و أيضاً اجراه قاعدة الامكان الاشرف في الانوار القاهرة ، واثباتها شهور الانوار  
الاسفندية أدل دليل على أنه يقول إن كينونتها السابقة كينونتها ، إذ السكن الاشرف  
والاحس لا بد أن يتواتقا في السابعة والالهم يلزم من امكان الاخر امكان الاشرف س و .  
(٢) وهي مثل نظم الاسماء التشبيهية كما كانت متعلقة بالاسماء الترتيبية عند كينونتها  
العقلية ، وجامعيتها بالظاهر هذه كمنظائر تلك كالحويانية والملكية وغيرها ، وهي نظم  
أسماء الاشياء ، فلو لم تهبط لم تضر هيكلا للتوحيد ومجما للكمال الاثم أو مظهر الاسم الله  
الاعظم ، ولم يته بها كل النعالم ، ولم تنشط كل الاقاليم ، ولذا قال الحكم : لم  
يصرها هبوطها الى هذا العالم شيء . وقال الشيخ الرمي : من تسمية العالم وجودا ونشأة  
الناقصة فيه

أيضاً سكتان احريان تدوران في خلدي في باب هبوط النفس احدهما ان  
هبطت لتصير ذات مملكة اذ لم تكن هاك مملكة لها كما لم يكن لها وجود الاثبات ، فلم  
تكن لها ملعية حتى يضاف اليها شيء فضلا عن مادة كما خلق ان العقول لا ملعية لها أو  
أبها من ملكة الانايات بخلافها هاهنا لكان البادة التي هي ماض واقعية العلم ؛ وبرزو الملعية



٣٥٤- اعترض المصنف على صاحب حكمة الأشراف بالتزعم بما يفر منه ج ٨

بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات وقنن الاستعدادات ، فتصرّفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعاً كما زعمه ، بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله والراستخون في العلم .

ثم العجب إن هذا الشيخ وكثير ممن يسلك طريقه قائلون : يرتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدد وإيجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف ، فكيف ينكر <sup>(١)</sup> هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك ؟ وحال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك ، ومن هان عليه التصديق بانصال بعض المتصرفات في الأبدان بهالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الإدعان بانفصالها عن ذلك العالم وانصالها بالأبدان ، وكل

و مثار الامكان الاستعدادي والامانية ، عاصم اليها ملكة وسطية بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً . و ثانيهما انها كانت هناك نوراً وشعاعاً فلم تكن قابلة للمكوس البهية والصور السنية ، فاهبطت الى هذا العالم لتقبل المكوس بسبب طوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزبيق بظلم المرآت لتقبل الصور وتسكر فيها ، وإلى هذه السلسلة العائية وسورها أشار قدس سره بقوله : بل لحكمة جليلة الخ - س ر ه .

(١) أقول : كما ذكرناه في الحاشية السابقة ان الشيخ قدس سره ينكر الكينونة لسابقة للنفوس بهامي نفوس و بهامي هويات متكررة . لا بهامي عقل ، كذلك ينكر هبوطها بهامي عقل لا بهامي نفس اذ العقل ليس له حالة منتظرة فلا يجوز عليه النقل والتحول ، ومعنى الهبوط في الحقيقة ان الرقائق التي في عالم الادبي لما كانت من سبخ العقائق التي في العالم الاعلى و ظلال وجوه لها - و وجه الشيء هو الشيء بوجه صيغ - كانت كينونتها في العالم الادبي كينونة العقائق منه بلا تجاف لها عن مقامها ، كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونة العقائق في ذلك المقام الشامخ الالهي ، وانصال تلك بهمة ، وملاك الاشياء و مثار القلط في الهبوط والنزول والسقوط وسورها حلها على التجمي عن المقام ، مع أن حقائقها ليست الا الامانة ، وحقيقة الاقامة ليست الا صدور الشيء من الشيء بحيث لا ينفس في عيشته عنه شيء ، ولا يزيد في وجوهه (ليه على كما له شيء ، فالهبوط والرجوع بهذا المعنى لا يشكرهما أحد صلا عن الشيخ ، كينونته والشرع والنطق والوجدان والبرهان كلها ممدقة صحتها و ألتهم مشعونة منها - س ر ه .

ما يصحح أحوالاً مريّة من البدن والإعادة يصحّح الأخرى ، ولهذا كثيراً ما وقع في الكتاب الإلهي إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق ليعيده » .  
واعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم النفس موطن أيها المقدّس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالهدى ، و موطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمّها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء ، ومرموزات الأنبياء ، وإشارات الأولياء والعلماء الكبراء ، ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وكقوله تعالى في حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان : « قلنا اهبطوا منها جميعاً فإسبأ بآبائكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » وقوله تعالى : « قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » وقوله تعالى : « ألقاكم التكاثف حتى زرتم المقابر إلى قوله : ثم تستلزن يومئذ عن النسيم » وقوله تعالى : « إن منكم إلا ولدها كان على ربك حتماً مقضياً ثم ننجى الذين آمنوا وننزل الظالمين فيها جثياً » وقوله تعالى : « كما بدأكم تعودون فرحاً هدى و فرقاً حتى عليهم الضلالة » .  
وفي الحديث النبوي : « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة » إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله ، وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من أن للنفوس كينونة عقلية مجردة كما أن لها كينونة تعلّفية ، وكما أن للأشياء<sup>(١)</sup> الخارجية الجزئية ثبوتاً في الفضاء السابق الإلهي وهي هناك مصونة عن التعبير والمحو والإثبات ، وهاهنا واقعة في الكون والفساد والمحو والاثبات لقوله تعالى : « يسبحو الله ما يشاء ويشت وعنده أم الكتاب يعني اللوح المحفوظ عن التفسير والتبدل .

وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام « رحم الله امرأ عرف من أين وفي أين وإلى أين »  
قالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون ، والوسط إلى مائع الكون ، والآخر إلى

(١) ينظر لا اختصاص للكينونة السابقة بالنفوس بل هي لجميع الأشياء إلا أنه لا يستلزم

لها إلا للنفوس الآن يسلطوا باب الابواب . س د ه .

ما معد الكون . وفي كلامه عليه السلام أيضاً : هو ليس بغير عقله وليكن من أماء ، الآخر فإيه منها قدم وإليها ينتقل . وروى عنه عليه السلام أيضاً في ملحة النفس ومبدئها ومعادها : « أعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر <sup>(١)</sup> حجة الله على خلقه ، وهي الكتاب الذي كتبه يده ، وهي مجموع صورة العالمين ، وهي المختصر من اللوح المحفوظ ، وهي الشاهد على كل غائب ، وهي الطريق المستقيم إلى كل خير ، والمصراط الممدود من الجنة والنار » .

وقال معلم الفلاسفة أرسطو طاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه : إنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل اتفقت به ، وذلك إنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء ، وعلمت <sup>(٢)</sup> ما طبيعته بعد أن افرغت عليه قواها ، ورائت أعمالها <sup>(٣)</sup> وأفاضلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم الظلي ،

(١) فإن الله تعالى جعلها مثالا لذاته وصفاته وأعماله ، فمن ينكر ذاته القدسة المجردة من كل التبعات التي ليست داخلة فيها ولا خارجة عنها ، فينظر مثله الأعلى وآيته الكبرى وهو النفس ، ولا سيما ما هي بالفعل منها ، فأنها مجردة من كل التبعات ولهذا تشير إلى حكل منها بهو والي ذاته بآنا ، وليست داخلة في البدن ونواه بل ولا في العالم ولا خارجة عنها ، ومن ينكر صفاته العليا وأسماؤه العسنى فينظر جامعة النفس للصفات التنزيهية والتشبيبية ، ومن ينكر أفعاله تعالى فينظر أعمال النفس ولا سيما أبدانه الكليات و آخراته الجرميات المتأليات وإنشاءه الجرميات المحسوسات بالذات ، وغير ذلك من عجائب آيات الانفس . قال مولانا الرضا عليه آلاف التوبة والثناء : قد علم اولوالالباب أن ما هنالك لا يعلم الا بها هاهنا - س . د .

(٢) أي ما طبيعة الشيء بعد أن أفاضت عليه قواها ، والمراد بالشيء المحسوسات يعني كما أن البلك لا تعرف الاكل والشرب والوقاع وأمثالها كذلك النفس حيث كانت في ذلك المقام الشامع الالهي وعند كبنونة العقلية لم تكن تعرف شيئا من ذلك بهذا النحو الطبيعي الشهود للانسان الطبيعي ، فهبطت إلى عالم الطبيعة وأفاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكة ، وتصل إلى ما وصلوا وعالم يصلوا ان ساعدها التوفيق وصارت بالفعل في جميع مراتبها ولم تغلغل إلى الارض - س . د .

(٣) ان للنفس أهالا وأفعالا معنوية حقيقية لا تظهر الا بأفعالها التي في البدن لتطابق النشآت : اذ الاستغلاف بالمولدة ظل الاستغلاف المحنوي الذي في النفس ، فإن كل نفس تريد أن تتشبه كل نفس به وتتخلق بخلقها ، فإن النفس جوهر شبيه بالنار ، والتذبة الدنية ظل التغذية الروحانية بالمعارف ، واتحاد العاقلة بها والتصوير بالصورة .

فلولا أنها ظهرت أفاعيلها و افرغت قواها و سيرتها واقعة تحت الإِصار لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا ، و لكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر ، ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها ، وذلك إن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها ، ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفقدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه .

و في أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة و رموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها ، و حكايات مرشدة إلى ذلك ،  
منها قصة<sup>(١)</sup> سلامان و أهسار .

ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كيلة و دمنة .  
و منها حكاية حي بن يقظان .

و للشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علّة هبوط النفس أولها :

هبطت إليك من المحل الأرفع \* و رقدت ذات ممزّز و ممسّح<sup>(٢)</sup>

ثم ظل تصويرها بالعفائق . و هكذا في سائر الصفات النباتية ، و كذلك أبحار النور مثلا ظل شهود الانوار المفارقة القاهرة ، و استباح الكلمات الطيبة ظل استباح الكلمات القلبية و القسمة و الواوادات الإلهامية ، و استشمام الروائح المطهرة العائمة ظل استشمام النفعات الربوبية ، و هكذا في سائر الصفات الحيوانية فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعية و لم تصدر واقعة تحت الإحساس لم نعرف الأفاعيل ، و الصفات المعنوية الكامنة في البقاع العلى على ما هي عليه . وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال ، فمعنى كلامه أنها هبطت لأن يحصل لها الوجود الرباطي الذي للعقل الفعال بها ، و يصير عقلا ضالا في الصمود باذا ، ما في النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلى ، ولولا الفضل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غاية العمل - س و ه .

(١) والقصة تنصليها مذكورة في السط التاسع من شرح الإشارات للمحقق الطوسي

قدس سره - س و ه .

(٢) و منها :

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها عن مبهم كزها بذات الاجرع

فقلت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المحالم والطلول التصح

و قوله بذات الاجرع أي في أرض ذات الاجرع ، و الاجرع . السكن الواسع والارس

كل ذلك يفيد أن للنفس كينونة قبل البدن، ووجوداً في العالم الشامخ الأعلى، وأن لها عوداً ورجوعاً إلى ما حبست منه، وطلوعاً لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها إما مشرقة مستقيمة وإما منكسفة منكوسة مكدرة.

وقوله قنس مره : وما يقال : إن المتصرفات في الأبدان يمنع لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلى أخرى.

قلت : في الحواشي إن سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الأصلي، وتزولها عن أربابها المقدس العقلي، والحال<sup>(١)</sup> التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات علتها وحشيتها، وقد وقع التثنية سابقاً على أن المملولات النازلة الصادرة

في ذات الحرونة أو الكتيب جانب من رمل وجانب عبارة . والراد بها عالم العقل الواسع الشامخ، وفي كلامه إشارات إلى لطائف.

منها أنه أشار إلى أنها صارت آدم بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكاً، فلن عدد الهاء والميم عند آدم كما قوله تعالى : « بهم وبعبودته ».

ومنها أنه أشار إلى جاسمتها لمراتب القيوب والشهادة، فإن الهاء حلية والميم شفوية فأخذ أول الحروف وآخرها وظهرها وباطنها تبييناً على جامعية تلك الكلمة التامة الالهيّة لكل الحروف التكوينية.

ومنها أن اليم إشارة إلى الملك بالضم والسلطنة، والهاء إشارة إلى إضافتها فإن الهاء، كما قرر الشيخ في الرسالة البيروزية حرف إضافته تعالى، فإن مجالي إضافته وإشراقه خسة، وفي قوله : علفت بها تاء الثقيل إشارة إلى أنها كلما توغلت في الهبوط توغلت في الكثرة، والخسة تعبر خساسة، والهاء تاء فإن الهاء والنون والثامخات فيها واحدة و تفاوت بالترفع والتنزل : فثبت كانت النفس في عالم الجبروت كانت كثرتها ضيقة، وفي الملكوت متوسطة، وفي السور قوية . س . د .

(١) أي الحال التي توجب صدورها هي الجهات الفاعلية كالاسماء والمفاتيح عند العرفاء، وكالاشراقات والمشاهدات في القول الطولية للطبقة المتكافئة من القول، وكنفس هذه لاسمائها المثالية والبادية عند الاشرافيين، وكالجهات الثلاث في كل واحد من القول المثرة، وهي الوجوب والوجود والامكان أو النور والظل والظلمة أو تغل مبدئه وتغل وجوده وتغل امكانه إلى غير ذلك من المبارات عند المشائين، ولما كانت الجهات الفاعلية في محال الامر كالات وحسنات وقد ذكر الكل من عباد الله تعالى تأسيساً به أن موجب السقوط هو الخطيئة في آيين آدم عليه السلام تصدى لتحقيق ذلك بقوله : وقد وقع التثنية الخ . س . د .

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهااتها<sup>(١)</sup> ولوازمها الإمكانية ، وخصائصها وإمكاناتها وقدر  
ذواتها إلى جامعها التام الفيومي ، ويعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى  
أينا آدم ، و عن صدور النفوس<sup>(٢)</sup> عنها بالفرار من مخطاؤه وذلك ليس إلا ما يقتضيه  
الحكمة في ترتيب الوجود ؛ فإن النور الأقص لا يمكن له في مشهد المورد الأشد ، ألا ترى  
ذلك إذا أردت أن تنظر في مسألة إلهية شديدة الغموض لم يحكمها بعد ، وتوفلت فيها  
توحلاً قوياً بكلّ ذلك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها ، ويكون سريع  
الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنيّة فراراً من أن يحترق دماغك من استيلاء

(١) أي لجهاات تلك الفواعل ولوازمها لالجهاات تلك الطولات ولوازمها الامكانية  
بإدراك على أن الامكان مناط الحاجة فهو موجب الصدور ومبيّوه ادلا بد أن يكون تلك  
لجهة متقدمة حتى يصلح أن العطية صارت موجبة للسقوط ، فبين انه نه على السلول  
الدامي لا بد أن يستند الى الجهة الداية والعالى الى الجهة العالبة ، كما أن العقل الثاني  
يستند الى وجوب العقل الاول و نفس الفلك الاعلى الى وجوده وجسه الذي هو  
السلول النازل الى امكانه أي وجوده بما هو ممكن ، والمراد بالخطيئة : الخطيئة  
التكوينية اذ قد تقرر أن الامر والنهي كما يكونان تشرعيين كذلك يكونان تكوينيين ،  
وهي النقيصة الإمكانية ، والا ظلم يكن هناك تكليف تشرعي ، ولو لم تكن تلك الجهة  
الفاعلية التي هي النقيصة لم يصدر الجسم ، فهكذا لو لم تكن الجهة الإمكانية في الانسان  
الجبروتي لم يصدر الانسان الطبيعي الناسوتي ، فيقتضي تطابق الموالم وانضباط  
الذاتيات واتحاد الرقائق مع الحقائق ضرباً من الاتحاد كان ذلك الانسان الطبيعي في  
القيام الشايع الالهي وهو عالم العقل لكيونة حقيقية فيه ، ثم سقط من جهة الخطيئة  
والنقيصة في هذا القيام السافل بل أسفل السافلين ، وعبارته في العواشي على أن السلولات  
النازلة انما تصدر من عللها بواسطة جهات تقام تلك العلل وامكاناتها انتهى ويمكن  
أن يراد بالخطيئة اضافة الوجود الى البهية ، وبالشجرة التي في الكتاب الالهي شجرة  
الكثرة التي هي البهيات اذ لو لم تكن تلك البهيات والتمينات لم يصف الوجود ليها ولم  
يحصل يسونة وبعد - س و .

(٢) والمراد المراد من قهر الله فانه يقهر نوره أنوارها كما يقهر نور الشمس في  
النهار أنوار الكواكب ، فكما لا ظهور لها الا في الليل كذلك لا ظهور للانوار  
الاسفهدية في ساحة ظهور نور الانوار بل يبهرها فتصر الى ظلم ليالي المواد من قهر الله  
الواحد القهار متسبة للظهور وان استتمت ذوات أودام - س و .

ظهورها العظمي كما يستولي نور الشمس على أعين الأخافيش ، وإليه الإشارة في الحديث النبوي « إن لله سبعين<sup>(١)</sup> حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره » والحكمة ذكرها وجوهاً عديدة على طريق الرمز والإشارة تشير إلى علّة هبوط النفس .

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أئبازقليس و هو « إن النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم ، وإنما صارت إلى هذا العالم قراراً من سقط الله إلا أنها لما اسقطت إلى هذا العالم صارت غيباً للنفس التي قد اختلطت بقولها .

ومنها قال أفلاطون الرباني في كتابه فاذن : علّة<sup>(٢)</sup> هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها ، فإذا ارتاحت ارتفعت إلى عالمها الأول .

ومنها ما قال هو أيضاً في كتابه الذي يدعى طيمالوس : « إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور ثلثي وذلك إن منها ما اهبطت لخطيئتها ، وإنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب وتجازي على خطاياها . ومنها ما اهبطت لملة أخرى غير أنه اختصر في قوله ودم هبوط النفس وسكنها في هذه الأجسام .

وقال في موضع آخر من كتاب طيمالوس : « إن النفس جوهر شريف سعيد وإلما

(١) هكذا قل قدس سره في العواشي أيضاً وقد غل في كثير من كتب المرءاء والحكمة أن لله سبعين ألف حجاب من نور ، وسبعين ألف حجاب من ظلمة الخ و لعل ما ذكره أيضاً مأثور ، والنكتة في العدد أنه قد ورد أن لكل آية سمة أسطن وقد مر أن للنفس سبع مراتب ، والكراث التسع مع عالم العناصر عشرة ، ومن ضرب السبعة في عشرة يحصل سبعون ، ثم إن كلا منها مظهر الاسم في تعالى ، والحجب النورية هي الوجودات والظلماتية هي الماهيات لها ، وربما يحصل الحجب النورية على الوجودات الروحانية والظلماتية على الوجودات المادية . س . د .

(٢) أي علّة كونها موجوداً مابطاً نازلاً ، وبالجملة نفسيتها لأن الهبوط عين ذاتها الوجودية في هذه المرتبة وإن لم تكن عين ماهيتها المشتركة بين مقامها الامرئ والعلقي ضل وجوهاً اذلولاه لم تكن معلول تصادف بل عين المصدر التي هو العقل فاذا ارتاحت بجناحي العلم والسل و قوى وجودها صارت عقلاً . س . د .

صارت في هذا العالم من فعل البري الخبير، فإن البري لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل؛ لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الإتيان أن يكون غير ذي عقل، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس، فلهذه الملة أرسل البري تعالى النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه، ثم أرسل نفوسنا وأسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تلمساً كلياً، وتلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي.

ومنها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله: الطبيعة<sup>(١)</sup> ضربان عظيموحيية، والنفس إذا كانت في العالم العقلي كانت أفضل وأشرف، وإذا كانت في العالم الحسي كانت أخسر وأدنى من أجل الجسم الذي صارت فيه، والنفس وإن كانت عقلية ومن العالم الأعلى العقلي فلا بد أن ينزل من العالم الحسي شيئاً ومصرفه لأن طبيعتها متلازمة للعالم العقلي والعالم الحسي، ولا ينبغي أن تنضم النفس أو تلام على مركز العالم العقلي وكيونتها في هذا العالم، لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً، وإنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفة الإلهية؛ وأول الجواهر الطبيعية الحسية، ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها، وزينته بنهاية الزينة؛ وربما نالت من خساستها ذلك إلا أن يحذر ويحترز.

ومن ذلك قوله في موضع آخر: إن النفس الشريفة وإن تركت عالمها العالي

(١) كبيراً ما يطلق الطبيعة على السامية النوعية للشيء فكأنه قال: لكل ماهية نوعية جوهرية فرد عقلي، وأمراد حبة مادية. ويمكن أن يراد بالطبيعة الحسية البدن الأول للمركبة والسكون الفاتنين كما هو المشهور، وبالطبيعة العقلية الفرد العقلي المذكور كما قال شيخ الأشراف قدس سره وطبيعة كل شيء إذا أخذ غير كلياته، وفي بعض النسخ عن كلياته فهو النور الذي يكون ذلك الشيء منه. وتقل في شرح حكمة الأشراف من يحيى النحوي أنه عرف الطبيعة بأنها قوة روحانية سارية في الأجسام المنصرفة تصل فيها التصوير والتخلق، وهي الدبرة لها ومبدئ حركتها ومكونها بالذات، وتفضل للغاية ما إذا بلغت إليها أمسكت - س - .



وهبطت إلى هذا العالم السفلي فإتيا فعلت ذلك بنوع<sup>(١)</sup> استطاعتها وقوتها العالية ليتصور  
الآية التي بعدها وتندبرها ، وإن هي أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتديرها إياه  
وصارت إلى عالمها سريعاً لم يضربها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفتت به ؛ وذلك  
إتيا استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته .

ومنه قوله في موضع آخر : إذا فارقت النفس العقل وأبت أن يتصل به و أن يكون  
هي و هو واحداً اشتاقت<sup>(٢)</sup> إلى أن تنفرد بنفسها و أن يكون والعقل إثنين ، ثم اطلعت  
إلى هذا العالم وأتت بسرها على شيء من الأشياء دون العقل استعملت الذكر حينئذ  
وصلت ذات ذكر ؛ فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم ينحط إلى هاهنا ، وإن ذكرت  
إلى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف .

ومنه قوله في موضع آخر : فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل  
أن ترده فلا يخلو إتيا تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى ، فإن  
كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم الأعلى لا<sup>(٣)</sup> تذكر  
شيئاً من هذا العالم ألبتة .

قلنا : إن النفس وإن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير إليه ولكنه تتوهمه  
بتوهم<sup>(٤)</sup> ظلي .

و مما يدل أيضاً من كلامه على أن النفس كان لها وجود في عالم العقل و وجود في  
عالم الطبيعة ، وأن كلاماً من الوجودين خير الآخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني :

(١) أي قدرتها واختيارها لا بنوع اضطرار فانها في اللاهوت عين القدرة والاختيار ،  
و كذا في الجبروت لانها مختارة فيه باختيار القادر المختار المحض بل بهذا النظر لا جبر  
هلعنا فبصر - س . د . ه .

(٢) فيه إشارة إلى بعض النكت التي ذكرناها سابقاً للهبوط - س . د . ه .

(٣) هذا حكم الواردين على العالم الأعلى الصادقين منه ، وهم الفالرون بالقدرح  
الحلى الساكنون عند ربهم الأعلى المستغرقون في شهود جماله المقهورون تحت نور  
جلاله - س . د . ه .

(٤) أطلق التوهم من باب المشاكلة أي تترك السار مثلاً بحيث يسمع كل النيران  
علماً حضورياً أو حضورياً بحيث لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجب شيء من شيء - س . د . ه .

فتريد الآن أن تذكر العلة التي بها وقعت الأسامي المختلفة على النفس ، و لزمها ما يلزم الشيء المتجزى لمنقسم الذات ، فيتبني أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى ، فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض ، وإذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض . فنقول : إن النفس تتجزى بعرض ، وذلك إنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزى الجسم ، كقولك : إن الجزء المتعكر غير الجزء اليهيمي ، و جزئها الشهواني غير جزئها الغضبي ، فالنفس إما قبل التجزئة بعرض لا بذاتها ، وإذا قلنا إن النفس لا تتجزى فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي ، وإذا قلنا إنها قبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضي ، وذلك إنها إذا رأينا طبيعة الأجسام محتاج إلى النفس لتكون حية ، والجسم محتاج إلى النفس لتكون منبئة في جميع أجزائه انتهى هذا الكلام . وقد بين<sup>(١)</sup> منه إن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض و هو وجودها العقلي ، ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة ، وظاهر أن الوجود الذي يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى أصلاً بذاته لا بالذات ولا بالعرض .

وقال في موضع آخر منه : إن العقل إذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته ، وإذا كان<sup>(٢)</sup> في غير عالمه أي في العالم الحسي (١) . ن قلت : لا دلالة لكلام المعلم عليه فإن مدلول كلامه أن النفس وإن كانت في البدن لا تتجزى . انتهى و تتجزى بالعرض لالاتاليدن ، نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتي لدل عليه .

قلت : قد دل مفهوم الشرط في قوله إذا كانت في الجسم على أن لها كينونة لافى الجسم ، و لا يقبل التجزئة حيثه أصلاً لا بالذات و لا بالعرض ، وهو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله . و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها الخ كما حل المصنف أي بذاتها فقط لا تتجزى أم بعرض أيضاً ، فمراد المعلم أنها حين لم تكن في الجسم وهو كينونتها السابقة العقلية لم تكن تتجزى لا بالذات ولا بالعرض ، ومعنى قوله ذاتي أن عدم التجزئة بالقول المطلق ذاتي لها لا عرضي كالتجزئة ، وأشار المصنف قدس سره إليه بقوله بذاته لا بالذات ولا بالعرض - س و .

(٢) هذا الكلام من المعلم صريح في أن كينونة العقل في عالم الابداع هي الكينونة السابقة للنفس ، و كينونة النفس في عالم الكون هي الكينونة اللاحقة للعقل ؛ إذ العقل الذي في عالم الحس هو النفس وهو الذي يصرح به المصنف قدس سره مراراً و يجمع

فإنه يلقي بصره مرة على<sup>(١)</sup> الأشياء ومرة على ذاته فقط ، وإنما صارت ذلك حال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس ، فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقي بصره على الأشياء ، وإذا تخلص قليلاً ألقي بصره على ذاته فقط . والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة التي قلنا . وأما النفس فإنها مستحيل إذا أرادت علم الأشياء . إلى آخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة ممرحاً وتلويحاً إلى أن للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل ، يظهر لك بالمراجعة إليها والتأمل فيها .

ثم لا ينبغي إن عادة الأقدمين من الحكماء تأسيماً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة رؤاها ومصلحة راعوها ، مداراة مع العقول الضعيفة ، وترويضاً عليهم ، وحذراً عن النفوس الملوحة العسوفة وسوء فهمهم ، فما وقع في كلامهم إن النفس أخطأت وخطأت فراراً من غضب الله عليها فهم وأمثالهم يعلمون أن في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة أو افتراء معصية ، ولا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها وحصولها عن مبدئها ونفسها<sup>(٢)</sup>

بـ بين قدم النفس وحمولتها ، وهو الحق الذي لا يأتيه الناطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو الذي نحن نزلنا النثرل والهبوط والحقوط وأمثالها ومقابلتها عليه . س ر ه .  
(١) أي واقع في التلوين ولم يتسكن في مقام التكوين كما قال تعالى : « فاستقم كما أمرت » وقوله للبدن أي بسبب البدن الذي صار مهبطاً لنور العقل بواسطة النفس فإنها رابطة البدن وقواء بالعقل كرابطة العبادت بالقديم ، فإذا كان مشوباً بالبدن أي الغالب عليه أحكام الطبيعة ألقي الخ « نسوا الله فانساهم أنفسهم » ومن عرف الله فقد عرف ربه . ان كتاب الفجار لعمى سعيد ، وان كتاب الايراد لفي هليل .

ابن بضاك اندر شد وكل خاك شد وان نيك اندر شد وكل پاك شد  
وقوله ألقي بصره على ذاته أي على ذاته ومقوم ذاته الوجودي ، فان ما هو في المفاويزات لم هو- س ر ه .

(٢) ان قلت : ما ذكر ان الخطيئة جهة امكانها قد دريناها بما بينه سابقاً ان منشأ سقوط النفس أي صعودها كباقي المملولات النازلة هو الجهات الامكانية في الفواعل ، وقد مر بيانه في العاشية ولكن لا بد من ذكره بقوله : أو نقصانها الخ وكذا قوله بعد كلمات : وكونها حلاً بالقوة وان لا يتسع الخ فان هذه نفس السقوط والخروج من الجهة فكيف يجعل خطيئة وجراً مستثلاً لها ، وحل هذا الاطليل الشيء بنفسه ، وأيضاً أنه بـ

الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوة، فجزيمتها الطبيعية نفس جوهرها، وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلا بالقوة، وأنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عما من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين يستعمل القوة العملية في أفعالها الحيوانية والنفسية، فالتفكير منصرفه الوجه عن أيها المتفكر بعلاقة، وتلك العلاقة نحو من أمعاء وجودها، والفرار من سخطها هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النفس الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجردى.

✽ في هذا العالم من خطباتها الطبيعية والخطبات التي نسبت إليها في النواميس أوفى الرموز إنما هي في العالم السابق على هذا العالم.

قلت : به وجهان أحدهما أن تصانها وكونها بالقوة وهدم اتساعها إلا بعد حين ونحوها باعتبار صورها العملية السابقة في مراتب الألواح العالية خطبات طبيعية بالعمل الأولى منشاء لهذه في سجل المواد ؛ إذ قد تقرر أن للأشياء ذاتها وصفاتها وأفعالها أكراناً سابقة ، وأن تلك العلوم فعليات و ثانيهما أن هذه في هذا العالم منشاء البعد للنفوس من العقول في السلسلة الصمودية التي هي دار الفريين ، وعن الصور البهية فيها التي هي مطلوبات أصحاب البين ، والجنة التي خرج منها آدم بثلاثها جنة اللذات ، وجنة الصفات ، وجنة الافعال ، سواء أكانت الافعال الإبداعية أو الاختراعية ، وإن كانت غير الجنة التي ترتقى النفوس إليها بأقسامها كما سيأتي الفرق بين البرذخين النزولي والصمودى والمبين الامكاني والسمائي إلا أن العوالم متطابقة والنشآت كل منها يعاذى بها يوازنه و يوازيه و يماثله و يكافيه ، و ما بينهما واحدة و وجودهما فيه أصل محفوظ وسنخ باق ؛ فإن ما به الامتياز في الوجود عين ما به اشتراك ، ولا سيما في عوالم العقول فإن جميع ذلك فيها أكد و أقوى ؛ إذاحكام الكثرة والتركيب والتجسم والتقدير والحركة بل أحكام السوافية هناك مستهلكة ، فالعقول الصمودية الحاصلة في صراط الكمال التي هي ما إليها سلوكهم هي العقول النزولية التي هي وسائط جوده تعالى وإن غايرتها بعض الوجوه منشاء البعد عن هذه الجنات التي هي في السلسلة الصمودية منشاء البعد هي التي في النزولية ، وإن شئت بدل البعد بالخروج أو الإخراج باعتبار الصلوح الفطرى ، وقوله مجريتها الطبيعية الى قوله ، فالتفكير منصرفه الوجه الخ أكثرها أعادة للفقرة السابقة مع إشارة الى أن هذا الذنب طبعي وهذا الجرم تكويني لا تشريسي ، وإن جار كونه تشريسي على ما وجهناه وقوله : وكونها عقلا بالقوة صلف على نفس جوهرها كما قال آتفا أو كونها بالقوة - س و .

٣٦٦ - ما احتج به شيخ الإشراق على بطلان تقدم الأرواح وما يرد عليه ج ٨

وكذا ما نقل عن بعض المشرقين الفارسيين إن الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم أمدته وأبدته الملائكة فاستظهر على أحرم الذي هو الظلمة قهر الظلمة إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب ، وإن الظلمة حصلت من النور لفكرة ردية . فهذا الحديث أيضاً كان من النفس فإنها جوهر نورانية من جهة كونها عقلاً بالفعل كما برهن عليه ، والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية و انحصارها تسلط القوى عليها واجتذابها إلى العالم السفلي ، وإمداد الملائكة مصادفة لتوفيق القدر بهداية النفس لإشراق عقلي ، وخروجها إلى الفعل والإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت ، أو قطع العلاقة ، والفكرة الردية التفتت النفس إلى الأمور المادية .

و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإسمية على أبدانها قول صاحب حكمة الإشراق والتلويحات في كتابه المذكور : إن الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول : إن كان منها ما لا يتصرف أصلاً أي في بدن فليس بمدير و وجوده معطل ، وإن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضرورياً وفوق وقت وقع فيه الكل وما بقي نور مدير .

أقول : قد ذكرت في العواشي إيراداً عليه إن لنا أن نختار الشق الأول ، ونقول : إن الوجود المفارقة للنفوس غير الوجود التعلقي لها ، ومن ذهب من الأقدمين إلى أن للنفوس وجوداً في عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به إن النفس بما هي نفس لها وجود عقلي ، بل مراده إن لها نفعاً آخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة ، فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الأبدان تعطيل ، وإنما يلزم التعطيل لولم يكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن ، وحينئذ يقع وجودها ضائعاً معطلاً ، ولا يلزم التعطيل لولم يكن وجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلاً ، وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة أصلاً .

ولنا أيضاً أن نختار الشق الأخير فإن حجب هذا الشق لا يوجب أن يجيء وقت وقع فيه الكل ، وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره ، وذلك لأنه إن أراد بالوقت في قوله : وقت وقع فيه الكل وقتاً محدوداً معيناً ومن لفظة الكل الجميع فذلك<sup>(١)</sup> غير

(١) لا يقال : لزومه ظاهر لا يقبل السع لان المعروض أن النفوس النيرة المتناهية

بأبدان غير متناهية لتعوض غير متناهية لتكون متصرفة . ومنها الغلب حيث فرض أنها قبل

لازم مما ذكره ، وإن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الأفرادي فلا محذور فيه ، وذلك لأن الزمان غير متناهي الأوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس وجود كل في وقت لا يلزم إلا وجود الجميع في أوقات غير متناهية ، وذلك غير ممكن لا وجود الكل في وقتين ، فاللازم غير محذور ، والمحذور غير لازم .

ثم . نقول : إن المبدء العقلي الذي وحدت وانتشرت منه النفوس إلى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية ، وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبعد ولا تنفذ ، لأنه مبدع من مبدء الكل . و ليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ، ولأنها ذات ترتيب ذاتي أو وظيفي حتى يرد التردد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ، و يلزم حينئذ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس .

و إيتاك أن<sup>(١)</sup> تنوهم مما ذكرناه إن وجود النفوس في المبدء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القاطني أهني الهبولى الأولى ، وذلك لأن وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل ، فإن وجوده في الفاعل أشد تحصيلاً وأتم فعلية من وجوده عند نفسه ، و وجوده في القابل قد يكون أضعف وأخس من وجوده في نفسه وبسبب ماهيته ، لأن وجوده<sup>(٢)</sup> في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالمعدم ، ووجوده

في البدن و انها منصرفة فيه أو التناسخ لو كانت مع أبدان وقيل أمدان آخر تعلقت بها مباديه .  
لأما نقول : ليس مقصوده قدس سره اختيار الشق الأخير بمعنى انها موجودة سمت الكثرة ، ومن حيث أنها منصرفة بل بمعنى انها موجودة سمت الوحدة والكيونة العقلية ، وإن ذات التصرفات موجودة من حيث ذاتها وأصلها و تعلقها لأمع الوصف السواني الذي هو التصرف و سارة اخرى أشار إليها في ذيل قوله : ثم نقول الخ وجود الجهات الفاعلية والحيثيات الوجودية والشؤون الكامنة في المبدء العقلي وجود تلك التصرفات بدوانها و سادى اضافاتها ، نعم يمكن أن يقال : إن الشيخ الإلهي يسكر وجوده سمت الكثرة لا سمت الوحدة والكيونة العقلية كما أشرنا إليه سابقاً فتعشم البراهين و سوق لتجيج لإبطال الاول لا الثاني - س ر ه .

(١) من أن المبدء العقلي غير متناهي القوى الخ - س ر ه .

(٢) حاصله أن لوجود الشيء اضافات ثلاث إلى أشياء ثلاثة : إضافة إلى نفس ماهية

٣٦٨- دفع توهم انقلاب حقيقة النفس مع مفارقة لها من مبدئها العقلي ج ٨

عند نفسه أن يكون وأن لا يكون ، وله في الفاعل وجود بالوجوب و وجود النفوس عند مبدئها العقلي و أيها المقدس وجود شرف مبسوط غير متجز ولا متفرق ، و هذا مما يحتاج در كه إلى ارتفاع بحيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين .  
فإن قلت : ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع .

قلت : هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء ، و ذلك <sup>(١)</sup> لأن انقلاب الشيء عبارة عن أن ينقلب ماهية شيء من حيث هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم ، وهذا ممتنع لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي ، وكذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها ، أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أخرى ، و أما اشتداد الوجود في كماله واستكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوماً بأوصاف دائمة أخرى غير ما كانت أولاً فليس ذلك بمتنع ، لأن <sup>(٢)</sup> الوجود متقدم على الماهية ، و هو أصل والماهيات تبعه له ، ألا ترى <sup>(٣)</sup> إن الصور الطبيعية تتكامل وتشتد إلى أن تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد ، وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئاً واحداً جوهرياً مبسوطاً متحداً

في الشيء و هي بإمكان أن يكون وأن لا يكون ، وإضافة إلى قابلية مادته و هي بالقدر والعدم ، وإضافة إلى ماحله و هي بالوجدان والوجوب ، و قد قالوا : إن سبة الشيء إلى فاعله بالوجوب ، و إلى قابله بالإمكان ، ففاعل الشيء معطى وجوده كما هو مصطلح الالهيين أقرب من نص الشيء إلى الشيء وكيف لا ، وهو مفترق ذاتاً و صفة و ضلاله ، و بدؤه منه وجوده إليه - س ر - .

(١) فالخالطة نشأت من اشتباه الوجود الحقيقي بالمفهوم ، ثم اشتباه الأصل المحفوظ من المراتب الحقيقية بها ، و في الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل و مادة المواد من القابل والاتصال في نفس الأمر كما يصح أن يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل - س ر - .  
(٢) ماداً كان في وجوده يصح أن يقال هو هو لاجل المصححات الثلاثة المذكورة بالماهيات تابعة لأن انتزاع مفاهيم كثيرة من مصداق واحد جائز - س ر - .

(٣) أن الأدنى تبديل هذا بالاعتصار على ماء النتيجة بأن يقال فالصور الطبيعية

الخ لئلا يتوهم مصادرة في الكلام - س ر - .

عقليا فتكثرت وتوزعت في هذا العالم ، وصارت لضعف تجوهر عالم تثبته بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية ، فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل ؛ فإن للأشياء النوعية والمفاهيم المحصورة كالإنسان والفلك والأرض والماء وغيرها أنحاءا من الوجود ، وأطوارا من الكون ، بعضها طبيعية ، وبعضها فنية ، وبعضها عقلية ، وبعضها إلهية أسماوية ، فإنك إذا انغلقت أو تمحلت أرضاً أو سماً قد حصلت في عقلك سماءاً عقلية ، وفي خيالك سماءاً خيالية كل واحد من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز ، كما أن التي في الخارج عنك سماء ، بل الصورتان <sup>(١)</sup> الأوليان أحق باسم السماء وأولى من التي في الخارج ، لأن التي في الخارج موهمة مفسوثة بفواشي زائدة وأمور خارجة عن ذاتها ، وأعدام وظلمات وأمور زائلة سائلة متجددة ، وكذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعية ، فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي . فأي مفسدة في أن يكون للنفوس التي هي صور بعض الأنواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي ؟ ومن <sup>(٢)</sup> زعم أن كون معنى واحد موجوداً بوجودات متعددة متخالفة المنشآت يوجب قلب الماهية و بطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الأشياء ، فإن العلم بالأشياء <sup>(٣)</sup> الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم ، وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية ، وقد تكون خيالية ، وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها ، فالعالم

(١) فالصور البادية اخلال الصور الفنية بعكس ما هو المشهور ، وإليه يشير قوله

عنه السلام و فيك انطوى العالم الأكبر - س ر ه .

(٢) و هؤلاء هم الذين أسكروا كون الشيء ذاتيات متعاقبة في أطوار مختلفة مع أصل محفوظ وسخ ما فيها كالطبيعة الموقلة بالتشكيك التي لها عرض عريض مرتبة وراه المرض لا فرادى إحدى يشاركها فيه الطبيعة النواطة ، والذين أسكروا الحركة الجوهرية والتبدل الذاتي بنحو البيلان مع بقاء الموضوع على ما حقه المصنف قدس سره فليمتنع عندهم العلم بحقيقة شيء ، وكلما يمتنع عندهم الوجود الفني و هؤلاء مشأتهم شاة لاختلاف ، و نظرهم مقصور على رؤية المفاهيم و الصور لا يرون الوجود و المعنى ، فهم في الحقيقة أهل التكثير لا التوحيد إذ يصرنظرهم من أن يكون المعنى الواحد الذي هو رابط الصور المتصفة بقله قلوبهم ، والوجود الذي هو كميض بسك المفاهيم المخطورة على التثنت عن الانقسام حسب أعين أفتدتهم قول وجهك شطره وأعرف قدره - س ر ه .

(٣) أي الوجودية للمادة - س ر ه .



٣٧٠- ما احتج به صاحب حكمة الإشراق أخيراً على حدوث النفس ج ٨

إذا كان عقلاً بسيطاً كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعداداً بل أنواعاً كثيرة في الخارج ، و تلك الأعداد مع كونها متكسرة للمواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يعمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلاً من غير شرط وفيد من وحدة أو كثرة عنوية ، وكذا إذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الأشباح والأمثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس أو موجودة في المادة بحسب الماهية والحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية ، وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية ، فقد علم أن الحقيقة واحدة لطبقات وجودية بعضها أشد تجرّداً وأكثر ارتفاعاً من التكثر والاقسام ، ومن الوقوع في الحركات و مواد الأجسام ، و إذا جاز أن يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرّد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسية تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية . و ما نقل عن فيثاغورث إنه قال : إن ذاتاً روحانية ألفت إلى المعارف قلت : من أنت قال : أنا طباطبقات التام يؤيد هذا المطلب . و أنت يا حبيبي لو تبسّر لك الارتفاع إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعددة متخالفة الوجود ، كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك ؛ تشير إلى كل واحدة منها بأنا ، <sup>(١)</sup> وهذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن أنا .

حجة أخرى ذكرها أيضاً في كتاب حكمة الإشراق بقوله : إذا علمت لانهائية الحوادث واستعالة النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكات غير متناهية ، فاستدعت

(١) كما كنت تشير قبل الارتقاء إلى البدن بأن تكونك فأياك ، وفي نشأة أمره وقضاء وطره قال تعالى : « نولاه فأنزلهم أخسهم » والان حصص الحق وصرت مانياً في باطنيات ذاتك ، و عادلاً واضحاً للشيء في موضعه فأكلاً بأصاوه ، وما كان هو صار أنا والمثل المشهور الذي أشار إليه كانه حكاية من ربط القرع على رجله ثلاً يصل ويقطع فيه في ازدحام الناس فنام وفكه آخر وربط على رجل نفسه واستلقى بجانبه فلما استيقظ الأول ولم يره في رجله قال للآخرأت أنا فمن أنا ، ونعم ما قيل :

كرجله توحي بس اين جهان چيست      ورجيح نيم بس اين فلان چيست  
- س و ر -

جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال .

أقول : قد أشرنا إلى أن وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زمني أو وضعي أو غير ذلك ، والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها سر وجودها العقلي أن يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير والتعلل أهني بحسب الشدة ، وقد سبق الفرق بين اللانهاي في الشدة واللانهاي في المدة أو المدة ، وذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية في المادي العقلية بحسب الكثرة والمدة وحيثية الأماكن ؛ فإن جهات الخير والوجوب غير متناهية شدة ، و جهات النقص والأماكن متناهية شدة ، وكذا هذه <sup>(١)</sup> إلا بالقوة في أوقات و أوزان مختلفة كما يعرفه الحكماء .

ثم العجب من هذا <sup>(٢)</sup> الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسماني نوراً مديراً في عالم المفارقات ، وأن للنفوس البعرية نوراً مديراً عقلياً . و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفة بالقياس إلى النور المفلر ، وأنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس إلى نور الشمس وأن النور <sup>(٣)</sup> كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في أفراد

(١) كذا في النسخة المخطوطة الموجودة عندنا وفي المطبوعة - لا بالقوة - الصحيح على الظاهر كما في المخطوطة .

(٢) ليت شئ لم لم يعمل المصنف به الصبح المنقولة من هذا الشيخ العظيم مع أنه ذهب إلى ما ذكره من المذهب على مطلق النفوس بنهاي نفوس ليس من الايرادات التي أوردها عليها ، وحملها على مطلق النفوس بنهاي عقل ثم تعجب منه فأورد عليه ما أورده أن هذا شيء عجيب - ل د ه .

(٣) حتى الانوار المرئية الشمسية والقمرية والسراجية مع الانوار الجوهرية كالانوار القاهرة ولاسفهديه من سنخ واحد ، فان تلك الانوار الجوهرية اذا وقعت في هذا العالم صارت تلك الاشعة المرئية النادرة وكلها نوع بسيط كما قال : لا اختلاف فيها الا بكمال في نفس الحقيقة و نفس نفسها ، وكما أن مراتب الحركات السرعة والبطء ليست تتخلل سكنات أقل أو أكثر كما يقول بعض المتكلمين بل الحركة حياة بسيطة في الخارج غير متشابهة بالسكنات متصلة لها أطوار ومراتب كل منها ممتاز بشيء من نفس ذاتها البسيطة وبعد من السرعة والبطء ، متعدد في الهوية الخارجية مع تلك المرتبة كذلك كل من مراتب الانوار من الضياء والنور والظل وظل الظل ، وهكذا حياة بسيطة غير مختلطة بالظلمات أقل أو أكثر متتارة بشيء من سنخ النور كما في مراتب الوجود على القول المنصور - س د ه .

إلا بالكمال والنفس ، فإنما كانت نسبة النفوس إلى مبدعها العقلي هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدء العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ، ونوره كمال هذه الأنوار . وحاصل هذا البحث إن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي العالي ، كما أن وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تمكثرها وتمدداتها أفراداً أو أبعاضاً ؛ حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الأعضاء ، كما أن جزئها الفكري غير جزئها الشهوي ، وجزئها الشهوي غير جزئها النفسي ، إلا أن هذه التجزئة بنحو آخر غير تلك التجزئة ، و للنفس أعضاء من التفرع والتفصيل يعرفها الكملون ، وهي غير تفرع البدن والأعضاء الذي يسته الأطلاء والمشرعون ، وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تفرع وتفصيل بنحو آخر ، و وجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسية دون الخيالية إلا أن ذلك الوجود أيضاً من الحياة والإدراك ، وقد علمت أن الخيال عندما جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعية ، وهي حيوان تام متشخص سائح سائر في دار الحيوان و نشأة الجنان . واعلم أن شارح كتاب حكمة الإشراف العلامة الشيرازي زلف

### ذكر تبييني

هذه المصباح المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في تلي فهم النفوس و تقديمها على الأبدان ، ونسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنية<sup>(١)</sup> على إبطال التناسخ ، وزعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون وغيره ، ونحن مع أننا قد رأينا بطلان التناسخ وألهمنا يرهان لطيف على استحالته وفساده ، وحطنا كلام أفلاطون والأقدمين على غير ما فهمه القوم

(١) اعلم أن الكينونة السابقة للنفوس على ثلاثة أوجه متصورة : أحدها الكينونة

العلمية والقلبية واللوحية في السلسلة الطولية النزولية وهو حق ، وثانيها الكينونة العقلية في السلسلة العرضية للعقول بالفضل وللأخبار كما قال علي عليه السلام . كنت مع جميع الأنبياء سرّاً ومع خاتم الأنبياء جهرّاً ، وقال : لي الكرات والرجعات ، وسره أن تشخصها بالقل والنقل الواحد الشخصي ، وهذا أيضاً حق متين مرجعه السلسلة الطولية بحسب المقام العقول الصورية . وثالثها الكينونة النفسية على التناسخ وهذا باطل من أصله في السلسلة العرضية الزمانية - م و ه .

وخلوه ، ووجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجي لك بيانه في مباحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشيخ التحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره هاهنا إلى التطويل ، فارجع إلى الحواشي إن اشتبهت أن سمعها . ثم قال بعد ذلك : وذهب أفلاطون إلى قدم النفوس وهو الحق الذي لا يابيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لقوله عليه السلام : « الأرواح جنود مجندة فما تعارف ، الحديث ، وقوله عليه السلام : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام » وإما قيده بألفي عام تقريباً إلى أفهام<sup>(١)</sup> العوام وإلا فليست قبلية النفس على البدن متقدمة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدحها وحدوثه انتهى قوله .

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن ومدبرها ، وقد علمت أن الإضافة النفسية ليست كإضافة الأبوة والبنوة العارضة ، وكإضافة الربان إلى السفينة ، وكإضافة الدار إلى الدار حتى يجوز أن يزول ويعود تلك الإضافة النفسية والشخص بماله ، بل النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللازمة الإضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الإضافة ، كالمبدعية والإلهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها ، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود متملّقي ، فإنها استكملت في وجودها وصارت مثلاً مفارقاً يتبدّل عليها نحو الوجود ، ويصير وجودها وجوداً آخر ومثلاً وينقلب إلى أهله مسروراً ، فلو فرضت وجودها النفسي قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال .

ومنها لزوم كثرة في أفراد نوع واحد من غير مادة قابلة للأفعال ولا بمميزات عرضية وهو محال .

و منها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدء العقلي ينشلم بها وحدة المبدء الأعلى إلى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تماهي النفوس المفارقة في الأزل ، وعلى القول بتماهي النفوس<sup>(٢)</sup> القديمة يلزم التناسخ وكثير من المعاهد المذكورة .

(١) وتحقيقاً للمعنى من الأرواح ، فالشبهة باعتبار العام الجبروتى واللىكونى ، والالفة باعتبار مظهرية كل منها لآلف اسم من أسماء الله تعالى - س و ه .

(٢) لأن الأبدان غير متناهية تماكباً لعدم انقطاع العيش فيلزم أن يتردد النفوس #

٣٧٤- ما نسبته العلامة الشيرازي من قدم النفوس إلى أفلاطون غير صحيح ج ٨

وبالجملة نسبة القول بقدّم النفوس بساهي نفوس إلى ذلك العظيم وغيره من أعظم المتقدمين مختلف كذب ، كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدّد الطبيعة ودورها ، وسيلان الأجسام كلّها ، وزوالها واضمحلالها كما أوضحنا طريقه ، ونقلنا أقوالهم فيه . وإن كان مراده بذلك أنّ لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلّفية فلا يستلزم ذلك قدّم النفوس بساهي نفوس ، ولا تناسخ الأرواح وتحدّثها في الأبدان لأنهما باطل كما مرّ . ثمّ إنّ الآيات والأخبار الدالة على قدّم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه (١) .

ثمّ قال : وقد تمسك أفلاطون عليه بأنّ علّة وجود النفس إن كانت موجودة بشماها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلّة النامة ، وإن لم تكن موجودة بشماها بل به يتم توقّف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علّة وجودها أو شرطها ، لكنّها لا تتوقّف وإلاّ وجب (٢) بطلانها بطلانه ، لكنّها لا تبطل

بالتناهي فيها ، لكن لما كان منهج المحقّقين من التناحية أن النفوس تصد إلى عام لنور بعد المفارقة في أول الأمر أو آخره ، فإذا كانت النفوس متناهية لزم انقطاع البصر إلا أن يحدث نفوس أخرى للابتن العادّة في الأدوار الميراثية ، لكنّ خلاف الفرض من جهتين أدلزم حدوث وعدم التناهي من النفوس والمفروض خلافهما ، ثمّ على القول بتناهيها لا يلزم التعطيل لأن الإيمان المتناهي في كلّ وقت نفى بها ، ولذلك قال : كثير من الفاسد المذكورة أي نوعه لا شخصه وهو لزوم كثرة متناهية في أفراد نوع واحد من غير مادة ولو احتيا وجود جهات متناهية ولكن كثيرة عدد النفوس - س ر ه .

(١) من الكينومات السابقة اللاهوتية والجبروتية والطكوتية سوا الوحدة والبساطة وهي الطكوت الاسفل وإن كان لها تفرق وتحدّث لكن لا وضع ولا جهة بل لا تتكرّر من صنع تكثر هذا العالم ، فإنّ ذلك العالم كونه صوري صرف ، وكلّ شيء منه صورة شيء من هذا العالم بلامادة - س ر ه .

(٢) لا سلم ذلك واسباب لزم لو كان علّة حدوثها وعلة بقائها واحدة ، وليس كذلك ، ياب : أنه قد يكون علّة حدوث الشيء عين علّة بقاءه كالحدود الشكل للبناء بشكل معه ، وهنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء علّة حدوثه ، وقد يكون غيرها كالبناء فإنّ عنة حدوثه لباء وعلة بقاءه ليس الصبر ، وهنا لا يلزم فناءه من فناءها ، فكلّة حدوث النفس بساهي نفس مراح البدن ، وعلة بقاءها العقل الصالح فتكتفى به في البقاء - س ر ه .

بطلانه للبراهين الدالة على بقائها بقاء علتها القيضة ، وضررها إنها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة به ؛ فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها ، بل لا تزال باقية بقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلاً عن العدم كما عرفت ، وإذ كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن السالح لتدويرها ، وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كقتيلة استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتجذب النفس إليه بالعاصية أو البدن إليها كالمقناطيس والحديد ، وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد أن يكونا موجودين معاً انتهى .

أقول : إنما سنبين كيفية حدوث النفس وعلقها بالبدن ، وما ذكره إشكال مستغف على حله ، وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق ، وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله ، وشأن من الشؤون الإلهية ، وقد علمت أن وجود النفس ذاتيته شيء واحد ، وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرفه فيه ، لأن إضافتها إليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويسود كإضافة التي من المقناطيس والحديد كما زعمه ، فالذي يسوج إلى البدن هو وجودها التام في وجهه نفسها وتصرفها فيه واستكمالها به ، وهذا السح من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن ، وكما يحدث بحدوثه تبطل بطلانه ، بمعنى أنها تطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية ، وتنقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات ، وفناء <sup>(١)</sup> الشيء إلى عايته الدائبة ومبدئه أشرف وأولى له . فقله : وإلا وجب بطلان بطلانه مسلم وحق . وقوله : لكنّها لا تبطل بطلانه للبراهين الدالة على بقائها إلى آخره إن أراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي وجدناها لا يدل إلا على أن ما يكون موجوداً بسيط الحقيقة لا يمكن أن يبطل ، وأما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية .

(١) كما قيل :

أو وجوده مبكر بزم دد عدم دد عدم من شامهم وصاحب هم

وقم الدعاء : يا من خلق الأشياء من العدم - س - و .

فإن قال قائل : إنه يلزم مما ذكرنا إن كل نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره ؛ فقل ما ذكرنا لم يبق من النفوس بعد الأبدان إلا نادراً قليلاً في غاية الندرة .

فنقول : إن للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان أخريان : إحداها النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة ، والأخرى النشأة العقلية ، فالأولى للمتوسطين والناقصين ، والأخيرة للكاملين الخريين .

قوله : وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها  
**إيضاح وتأكيد** إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتي الطبيعي و بين التصرف الصناعي العرضي ؛ فوقع في هذا الإشكال الذي يناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكن - ما بالعرض - وذلك لأن حقيقة النفس وماهيتها ليست كما صورتها من أن لها في نفسها لنفسها وجوداً تاماً ، وقد عرسلها بمدام وجودها التي يخصها أن تصرف في جسم من الأجسام و تدبره و تحركه وتنميه وتكمله و تطعمه وتقيه ، كمن تصرف في بناء أو غرس شجرة بغرم بتكمله و تميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب والماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمله ، ويستكمل هو أيضاً تكملاً واستكمالاً عرضيين خارجيين عن هويته ذاته ، هيات إن النفس مادامت هي نفساً لها وجود ذاتي معلق هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن ، متعومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به ، متملفة به ضرباً من التعلق .

وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي و هو نحو موجودية النفس ، كما أن تكميل الصورة للمادة معلق ذاتي لها و هو نحو وجودها ، وكما أن حلول العرض كاليأس في الجسم هو نحو وجوده ، ولا يلزم <sup>(١)</sup> من ذلك أن يكون النفس ولا الصورة

(١) لما سبق أن الإضافة معتبرة في وجودها لا في ماهيتها حتى تصير مضافة ، ومبني لا مر أن لا يهتم من المعلق والتصرف ونحوهما معانيها المصدرية وحقائقها اللغوية والمعرفية العامة بل حقائقها المعية الخاصة كأن يهتم من التعلق غرضه في الطبع من النفس ، وهذا كما اصطلاحنا أن قول الربط والتفرد والإضافة الإشرافية ونريد بها الوجودات الحقيقية من حيث أنها متعلقات بندي الحق تعالى متبدلات حرث ، لا معانيها المصدرية و لا صافية .

ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقاً ، فزوال النصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها ، أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعلها المفارق ، وحينئذ لم يكن نفساً بل شيئاً أرفع وجوداً منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي إلى مقام (١) النفسية كان شيئاً أخس وجوداً وأدون مرتبة من النفس .

و أما ما ذكره بعض الفصلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من أنها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقة ومخالطة للمادة ، ومحال أن يكون الشيء الواحد مفارقة ومخالطة ، فمحال تقدم النفس على البدن . فغير صحيح على هذا الوجه ، لا لما ذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المباحث والمطاريحات : من أن النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والأعراض ، ولا لما قيل : إن المخالطة ليست إلا للعلاقة البدنية ، فلا يلزم مما ذكره الفائل إلا كون شيء واحد مجرداً عن العلاقة وذا علاقة ؟ وهذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد والعلاقة وقعا معاً فيستحيل اجتماعهما ؛ أما العلاقة في وقت والتجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبمده . إنما بطلان الأول فلما علمت أن النفس في أول حدوثها صورة مادية ثم تصبح مجردة ثبت كون شيء واحد مخالطة ومفارقة فليجبر في عكسه ، وأما بطلان الثاني فلأن نفسية الصور وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة أسردائي لها ، وهو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات ، ولهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر ، وعدوا من تلك الأنواع النفس نوعاً قسيماً للعقل ، فعلم أن النفس ليست ذاتاً شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه .

(١) النفس بالمعنى المتعارف هو البنية الذي هو صاحب القدم والعشم ، أو لأول الالي أو تعوها من التخيالات ، والا فالصورة الطبيعية بل ما قبلها التي هي أصل لاسان و من طريق حركته و جارية اخرى بها هي جنس لا بها هي طبيعة متحصلة كما أشار إليها بقوله . وهي كمال أول لجسم طبيعي من مراتب النفس عند المصنف قدس سره هم هي بها هي قطع و بها هي واقفة عن الحركة بل الصورة الحيوانية التي هي أعلى منها بها هي كذلك ليست من مراتب النفس الانسانية المطلقة - س ر ه .



فالحل والتحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشيء مفارقاً عن المادة ومخالطاً لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته ونشأته ، فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ، ومع التعلق نحو آخر وبما يتعلق بنحو آخر ، وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لأن بينها عليّة<sup>(١)</sup> ومعلولية ، ووجود العلّة لا ينافي وجود المعلوم إلا بالكمال والنفس ، ولا وجوده بغير وجودها إلا بالنفس والكمال فتأمل .

و بالجمله فللنفس الإنسانية نشأت بعضها سابقة وبعضها لاحقة ، فالنشأت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة المنصرفة ، والنشأت اللاحقة كالعقل المنفصل ، والفني بعدم العقل بالفعل ، وبعدم العقل الفعّال وما فوقه

(١) ان قلت : اذا كان مظهر هذا العاقل الزام التسلسل كفى به أخذ حيثية الحادث اذا الكلام في الحادث الثاني والثالث وهكذا الكلام في الحادث الاول في الاحتياج الى العلّة فلا حاجة الى أخذ حيثية الباطنة بل يلزم التسلسل على تقدير كون تلك العلّة مركبة ، مع أنه لم يورده عند قوله . ولا جائز أن تكون تلك العلّة مركبة الخ .

قلت : لا يلزم التسلسل على تقدير كون علّة الحادث مركبة ، وينكشف جليلة الحال بذكر بعض ما نقل عنه في الامور العامة ، قال الفاضل بعد ذكر الدليل : و يلزم منه أن تكون علّة الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضاً والا لكان مبدور الحادث في وقت دون ما فيه ترجيحاً من غير مرجح ؛ فلو كانت بسيطة يوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ، ولاجل ساطتها بساطتها ، ولزم التسلسل لتركيبه من علل ومعلولات غير متناهية ؛ بخلاف ما لو كان علّة الحادث مركبة خلجية فانه لا يلزم التسلسل المستع لجواز تركيبها من امرين قديم وحادث ، و يكون الحادث منها شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلوم من العلّة القديمة ، والشرط جاد أن يكون صعباً فلا يجتمع اثنان امور موجودة و لها ترتيب العلّة والمعلولية الى غير النهاية انتهى ما أردناه من كلامه ، ثم يرد انه طول السادة ، فان لم يكن لما كانت بسيطة عند كما صرح في آخر كلامه بقوله : لكن النفس يستحيل أن يكون مركبة كهي أن يقال : لو كانت النفس حادثة وهي بسيطة أيضاً لانفترقت من حيث أنها حادثة الى علّة اخرى حادثة ، ومن حيث أنها بسيطة الى أن يكون علتها بسيطة الخ ، وهو قد أوقع التردد بالبساطة والتركيب في علتها ، ونحن في نفسها من أول الامر . وأيضاً فيما ذكره قوله : أما الاول فلانه الخ على ما ذكره بقوله . وهذه العلّة اما أن تكون موجودة الخ - س ر ه .

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثة  
فقل كلام تشيهد مرا لا فتقرت إلى علّة بها يجب وجودها ، وهذه العلّة إما أن تكون  
موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك ، والأوّل يقتضي أن تكون النفس موجودة  
قبل وجودها لاستعانة مدّك المعلول عن علّته التامة وهو محال . والثاني لا يخلو إما أن  
تكون تلك العلّة بسيطة أو مركّبة ، لا جائز أن تكون بسيطة و إلا لا فتقرت من حيث  
أنها حادثة إلى علّة أخرى حادثة ، ومن حيث أنها بسيطة إلى أن تكون علّتها بسيطة ،  
أما الأوّل فلا نه لو لم يكن للحدوث علّة حادثة لكان إما أن لا يفتقر إلى علّة أصلاً وهو  
ظاهر السطّان ، أو تكون مفتقرة إلى علّة دائمة و حينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال  
دون بعض مرجحاً من غير مرجّح ، وبطلان ظاهر أيضاً ، وأما الثاني فلا نه لو كان للبسيط  
علّة مركّبة فإن استقل كلّ واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا يمكن استناد المعلول  
إلى الباقي ، وإلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول وللباقي تأثير في ما فيه كان المعلول  
مركّباً ، وإن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة  
فإن كان عديمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود ، وإن كان وجودياً لزم التسلسل في  
صدوره عن المركّب إن كان بسيطاً ، وفي صدور البسيط عنه إن كان مركّباً ، وإن لم يحصل  
بقية مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكلّ مؤثراً وقد فرض مؤثراً هذا خلف ،  
لا جائز أن تكون تلك العلّة مركّبة لما تقدم أن كلّما علّته التامة مركّبة فهو مركّب ،  
لكن النفس يستحيل أن تكون مركّبة فلا تكون علّتها كذلك انتهى كلامه .

قال العلامة الشيرازي معترضاً عليه : لا يخفى إن كلامه مبني على امتناع صدور  
البسيط عن المركّب ، وقد علمت ما عليه في أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز  
أن يكون للشيء البسيط علّة مركّبة .

أقول : قد علمت منافي كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هوّدّه ،  
وحلّ ما عقده في تمرير تلك القاعدة وتصحيحها من النفس الإجمالي على حجة ساها ،  
والمنافضة والمعارضة في مباحث العلّة والمعلول من هذا الكتاب . فارجع إلى النظر فيها  
إن اشتيت حتى يظهر لك حقيقة أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له علّة مركّبة ،

ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس ، لأنها غير بسيطة الحقيقة ، وكذا كل ما يوجد في الزمان والحركة كالطبائع السودية وغيرها والله ولي الإيعام .

## فصل (٤)

في أن النفس لا تفسد بفساد البدن

استدل الحكماء عليه كما قررره الشيخ وغيره : بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن ؛ فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر ؛ فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أولاً في الماهية ؛ والأول باطل وإلا لكانت النفس والبدن مضافين لكسهما جوهران هذا خلف ؛ وإن كانت المعبية في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فقدم كل منهما يوجب عدم تلك المعبية لها ولا يوجب عدم الآخر ؛ وإما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن ، فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمائياً<sup>(١)</sup> أو ذاتياً ، والأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن ، وأما الثاني فباطل أيضاً لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء ؛ إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء الملة لم تكن الملة كافية في إيجابه فلم تكن الملة علة بل جزءاً من الملة هذا خلف ؛ فإذن لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس ، والتالي باطل لأن البدن قد ينعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الأوصال فباطل أن يكون النفس علة للبدن . وباطل أيضاً أن يكون البدن علة للنفس لأن الملل أربع ، ومحال أن يكون فاعلاً لها فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بسجود جسميته أولاً مرزائد على جسميته ، والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك ، والثاني أيضاً باطل لما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادية إنما

(١) احتمال الزمانية مع اختيار الشق الذي هو احتياج أحدهما إلى الآخر لاستيفاء

الاحتمالات ، فإن الإشارة يجوزون تخلف الملول عن الملة أو تخلف الملة إياه

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع ، وكلما لا يوجد<sup>(١)</sup> إلا بواسطة الوضع . استحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الوضع والجزء . وأما ثانياً فلأن الصورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه ، والأضعف لا يكون سبباً للأقوى . ومحال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة ومستغنية عن المادة . ومحال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس ، فإن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلاً ؛ فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر .

فإن قيل : أستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس - والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم - فإذا كان البدن شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها .

قالوا :<sup>(٢)</sup> إننا إن الفاعل إذا كان مترشحاً عن التغيير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صاعد فلا بد وأن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ، ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث وكان غيباً في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء ، ثم لما اختلف<sup>(٣)</sup> أن يكون ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل كمالها والنفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال ، لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصح ، و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم الحادث . هذا صورة ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبعته .

أقول : وفيه مساحلات وموانع أنظار ، أما في الاستدلال فنقول : إن القول بأن

(١) فها هنا لا يتصور الوضع من وجهين : أحدهما أن المعلوم لا يتصور الوضع بالنسبة

إليه ، وثانيهما أن المجرد لا وضع له وإن كان موجوداً - س د هـ .

(٢) حاصله أن الشرط إنما هو شرط الإضافة من الفياض المطلق للتلازم التخصيص

بلا تخصص ، و أيضاً الحدوث ليس الوجود المحمولى للشيء بل بجدية الوجود للمدرك كونه

العدم المشترك بينها ، ملنا أنه الوجود لكنه الوجود المعارض لوجود الشيء . و أيضاً الشرط

شرط لتناه لا لأصل الوجود - س د هـ .

(٣) يعني هذا الشرط وهو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها

بخلاف مثل حركة العلك فإياها شرط وليس محل تصرفها ، فقد أشار إلى بيان آخر في

الحوادث بأن البدن شرط الاستكمال - س د هـ .

الصحابة بين النفس والبدن مجرد دمية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ، ومعتقد سخيف ، كيف وهم قد صرحوا بأن النفس صورة كسالية للبدن ، وقد عرفوه بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة ، وعكسوا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس وفصل ذاتيين كالإسنان والفلك وغيره ، ومثل ذلك الترقيب يستتبع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقة الملية والمعلولية .

فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمية المتضالين ، ولا كمية معلولي ملة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق ، بل كمية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة ، والتلازم الذي بينهما كما علمت في بحث التلازم بين الهيولي الأولى والصورة الجسمية ، فلكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً ، فالبدن محتاج في محققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها ، <sup>(١)</sup> والنفس مفترقة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود معينها الشخصية وحدوث هويتها النفسية . إذا قرر هذا فنقول : قولهم : فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زماني أو ذاتي .

قلنا : إن تقدمها على البدن ذاتي .

قولهم : لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها ،

قلنا : الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد لامتنع عدمه مع وجود النفس ، ولا وجوده مع عدمها ، والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجراها في نوعها على الإطلاق ليس يبدن أصلاً بل جسم من نوع آخر ، بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس ، والنفس شريكة ملة البدن .

فليس لأحد أن يقول : لو كانت النفس ملة للبدن لم تكن في فعلها مفترقة إلى البدن ؟

(١) أي حقيقتها العقلية قرينة النقابة أو المراد الإطلاق بحسب مراتبها في

استكمالاتها الجوهرية وفي استناتها الزمانية فإن فيها أملاً معصوماً لا يقدح تبدلها في بقاءه ، وعلى أي التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المشتق من النفوس الكثيرة أو المفهوم الكلي الصادق عليها بل هو مفهوم حكما في صورة ما بالنسبة إلى الهيولي الأولى أيضاً - س و ه .

لأن<sup>(١)</sup> توسط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول ، فإذا لم تكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفترقة إلى المادة لم تكن نفساً بل عقلاً .

لأننا نقول : النفس وكل صورة سواء كانت مادية الوجود أو عادية الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة وحالاتها لأعلى وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشراكة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة ، فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع اصطفاؤها وحدها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة مقيمة للبدن ، وهي بحسب كل خصوصية لها مفترقة إلى البدن افتتار الصورة في أحوالها المشخصة إلى المادة القابلة .

و قولهم : والثاني أي كون البدن علة للنفس باطل لأن العلة أربع الخ .

قلنا : نختار إن البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسي ، وقد سبق أن نفسية النفس أي كونها بحيث تنصرف في البدن وتستكمل أمر ذاتي لها ووجود حقيقي لها ، وليست النفسية لهذا الوجود كالموارد التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها وهويتها ، بل كونها نفساً ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث أن المسمى والمفهوم الإضافي موجود بوجود واحد ، وككون الواجب صانع العالم ، وكما أن عالمية الباري بالأشياء وقدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته ؛ فكذا نفسية النفس مادام وجودها هذا الوجود التدويري ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية .

فقولهم : في علم كون البدن علة مادية إن النفس مجردة ، والمجرد مستغن عن المادة ، فنقول : المجرد وهو الذي يكون عقلاً بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلاً وليست النفس كذلك ؛ فالدليل المذكور إن اتجه على أن الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالأجسام لا يحد بضاد البدن فذلك يتن واضح ، ولكن كون الشيء عقلاً مفارقاً يناق كونه نفساً مدبراً للبدن الجزئي المعين على وجه يتعمل ويستكمل به ضرباً من الأفعال والاستكمال . وقد علمت أن ليس بين النفس والبدن مجردة معينة

(١) والعال ان تأثير القوى الجسمية بشاركة التوضع لا يتصور لها بالنسبة الى

مواد أغصها أسند الاشرافيون هذه الاثار الى الصور النوعية الفارقة أصى أصحاب الاصنام وقدم في مبحث الشل من الامور العامة اسناد الشيخ الاشرافي التولية والتنية ولتصوير في النبات التي صاحب منه . . .

كالصبر الموضوع بجانب الإنسان هل هي صورة كمالية للبدن وتض له و يتركب منهما نوع طبيعي ، و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقاً عن الأجسام ؟ والمعارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقي ، وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت و المنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة و يتركها أخرى ، والذات المستعملة هي كما هي من قبل و من بعد ، ولا كونها في البدن ككون الرّبان في السفينة و صاحب الدّار في الدّار ، تدخل فيها و تخرج عنها والسفينة بحالها والدّار بحالها ، فالدليل المذكور لم يدلّ على بقاء النفس مادام وجودها النفساني بعد البدن . نعم قد دلّ على أنّ الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن .

وفي المنظر في أنّ النفوس بعضها أو كلّها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر لا تملّك له بالجسم ، ولا حاجة إلى استعماله والاستكمال به . وفي الكلام في كيفية هذا التحول والاغلاب الجوهرية ، وطروء حالة بها يصير الجوهر المملّك الوجود بالمادة جوهرأ مفارقاً عنها ، و ستعلم كيفية هذا عن قريب .

و أمّا الذي ذكره من أنّ الفاعل إذا كان منزّهاً عن التفسير كمن صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفاً على شرط ، و شرط الحدوث لأمر غني في وجوده عن ذلك الشرط استحالة أن يكون عدمه مستلزماً لعدم ذلك الفعل أو مؤثراً فيه ، كلام لا فائدة فيه ، فإنّ حدوث<sup>(١)</sup> الشيء ليس إلّا وجوده الخاص به ، و ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود ، بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد ، فإذا عدم<sup>(٢)</sup> الشرط عدم المشروط .

و أيضاً لا معنى لكون أمر مادي استمداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات

(١) ليس كذلك فإن الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود والعدم ، وليس وجوداً ولا عدماً و يقتصر في الأمور العامة في دفع شبهة من تقي التأثير والتأثر في حال الحدوث لأن في حال الوجود ولا في حال عدمه ، و قوله : وليس صفة زائدة ممنوع كيف ؟ و سنع وجود مسمى من الحدوث فشرطها ليس شرطه ألا ترى أن علة الارادة ليست علة الروحية مع أنها لا تنفك عن لازمها - س و ه .

(٢) ممنوع إذ علة الحدوث فتتكون غير علة البقاء كما هي علة حدوث البناء و علة بقاءه ، مهاتنا شرط حدوث النفس البدن ، وعلة بقاءها النقل الفعّال - س و ه .

ففي الوجود عن المواد وأحوالها كما هو عندهم . وبالجمله استمداد <sup>(١)</sup> المادة لا يكون إلا لما يكون حالاً من أحوالها ، ولا معنى لكون الشيء مستعداً لأمر مباين الذات عنه ؟ فكن مترقباً لما يتلى عليك إن شاء الله تعالى .

## فصل (٥)

### في أن (٢) الفساد على النفس محال

ذكروا في بيانه حجتين : إحداهما إن النفس ممكنة الوجود ، وكل ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب ، والسبب ملزم يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها

(١) خلاصة الاشكال من وجهين :

أحد هما : انه كيف يكون وجود جوهر مغلق مرهوناً باستمداد خاص ووقت خاص مع تساوى نسبه الى كل الاوقات وتجرداً عن كل المواد ؟

وثانيهما : ان الاستمداد لا يبدأ أن يكون حالاً من أحوال المستند متصلاً به والمستند مستكلاً بذلك الاستمداد و التفارق مباين الذات عن المواد والاجسام فكيف يكون حالاً لها ؟ وبالطريقه ههنا الاشكال الذي سينتقله عن أفضل التأخرين المحقق الطوسي قدس سره في البعاد المشرقي ، ولهذا قال : فكن مترقباً ، وأقول : هذا كلام حق و اشكال صعب لكن بعضه مشترك الورد عليهم وعليه قدس سره كما يشير اليه في موضعين من أن الوجود التجردى الروحاني في البقاء كيف حدث ؟ وما هو جوابه من أن الحادث وجود الرابط بينهما هو جوابهم ، ولكن أين الثريا من الثرى ؟ اذ يلزم عليهم قدم النفس ذاتاً اذ الحادث اضافة مقولية لها لا ذاتها وعلى طريقته قدس سره من أنها جسمانية الحادث روحانية البقاء ، و أنها في أول الامر كالطباع الحسية ، و أن الاضافة وجودية اشراقية حادثة ذاتاً في أول الامر وان انسلخت في آخر الامر عن الزمان ، ولا يصحق على وجودها الحسي والحواس والاستقبال بل جميع الازمة والزمانيات بالنسبة اليها تصير كالان والامكنة والسكايات كالنقطة وكيف لا ؟ وههنا مكننا بالنسبة الى مدركاتها الكلية فضلاً عن ذاتها المجردة ، و أيضاً على طريقته هي ذات أطوار وشؤون ذاتية وعلى طريقته ليس لها الامقام واحد هو مقام التجرد ، و أما انه ما حامل استمداد وجودها التجردى الثاني ؟ فسيحلفه عتريه . س . و .

(٢) ماضى كل محالية الفساد عليها فساد البدن وههنا محالية الفساد عليها مطلقاً

س . و .



كان سبباً استعمال انعدام السبب كما سبق ذكره في مباحث العلّة والمعلول ، فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شيء من أجزاء سببها التام ، والأسباب أربعة : ويستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلي لأن السبب الفاعلي لها كما سنبين جوهر عقلي مفارق الذات من جميع الوجوه من المادة فيمتنع عدمه ، لأن الكلام فيه كالكلام في النفس ومحال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادي ، لأننا قد بينا أن النفس ليست مادية بل مجردة . ومحال أن يكون لعدم السبب الصوري لأن صورة النفس بعينها ذاتها ، ولأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل . ومحال أن يكون لعدم السبب التاممي لهذا الوجه أيضاً فيمتنع عدم النفس مطلقاً . وأما الصور والأعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة (١)

(١) حتى الفاعلية وهما أشكال ظاهر الوجود ، وقد نقله السيد المحقق العاماد من المحقق الطوسي قدس سره في الفيلسوف ، وقد وصفه السيد قدس سره بأنه من مستصوبات القدر التفضيلية ، وهما إذا عدم شيء في العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لأن عدم ذلك الشيء إما لعدم شرطه أو شرط علة أول عدم جزء علة ، والكلام في عدمه كالكلام فيه حتى ينتهي إلى الواجب تعالى لأن الوجودات بأسرها ينتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب تعالى . والجواب : إن عدم الحادث ينتهي إلى عدم مرتبة وقطعة من حقيقة متجددة بالذات كالطبيعة الجوهرية السبالة الوجود عند المصنف ، و كالحركة الوضعية الملكية عند القوم ، وتلك الطبيعة كل واحد منها ضروري لعدم عند وجود حد آخر بلا حاجة إلى علة أخرى ، كضرورة عدم يوم الجمعة في يوم الخميس و يوم السبت ، فإذا انتهى عدم الحادث إلى عدم تلك المرتبة من تلك الحقيقة السبالة الوجود يقال : عدمها ذاتي - والذاتي لا يخل - فلا ينتهي إلى عدم الواجب تعالى ، فالجامل جمل نفس ذاتها جمل بسيطاً لأنه جملها متضمنة متجددة ، والسيد قدس سره أشار أولاً إلى ما ذكرناه و ثانياً إلى تحقيق آخر قوله : فإذن يجب علينا أن نقطع وريد الشبهة ، ونجب عرق الاتصال فنقول : ما حققناه لك إن الحوادث و الزوال في عالم امتداد الزمان لا يتصحح إلا بالانتهاء إلى طبيعة متجددة متصرفة يكون طباع جوهرها ثبات اتصال التجدد والتصرم ، وسيلان استمرار الحوادث والسطلان من غير استناد في الاحتضاء و التصرم إلى علة خارجة عن ذاتها يضمن للتأمل المنطوق من هذه المضائق ، ولكننا نتأخّر الآن شيئاً طارئاً من سبيل آخر فاعلم أننا إنما بحثنا الأمر هناك على من يوهبته الفاسفة بحسب أن العدم الطاري على الشيء الكائن الفاسد في الزمان حادث متجدد في متن الواقع ، وطرو العدم عبارة عن تجدد البطلان في

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية ، لكون فاعلها التريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمرجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة ، وقد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك .

٥٥ عند التقرر، وأن انعدام الشيء الزماني انما هو بارتفاع وجوده العاقل في زمن حصوله من تلقاء الجاهل الموجب من وهاء التحقق من زمان الحصول ، وأن العدم قبل العاقل ، والفاعل فاعل البطلان ، وأن عدم حصول الشيء في زمان ما غير متحقق الصدق الا في ذلك الزمان ، ومع تحققه لاحقه ، و أن انتفاء البائع مقدم على وجود الملول بالذات تقدماً بالطبع لكونه من أجزاء تلك الثمرة ، و شيء من تلك الالهام ليس له في عالم العقل من عيب ، ولا في اقليم الحكمة من خلاق ، وان في الشكلفين والتفلسفين أقواماً وعشائر تلك أمانيتهم ، ومن هو على بصيرة في أمره يعلم أن ما يحدث ويتجدد ويقبل فيه الفعل والقبول يكون لامعالة شيئاً ما يعبر عنه باليسية والانتفاء بل هو سلب محض وليس صرف لا يضر الا من لفظه ولا يروم بفهمه الا أنه ليس في الحصول أمراً أصلاً ، وانما طرأ العدم على الكائن الزماني هو سلب وجوده في الزمان العاقل سلباً صرفاً ، ثم قال : أفليس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه في قوة اجتناع التقيضين وعن الزمان البعد غير مقبول اذ لم يكن متعلقاً قط ؟ فاذن قد استوى واستبان أن الزوال حقيقة انقطاع اتصال الفيضان لعدم الاضافة الاجابية المبرر عنها في القرآن الحكيم والتنزيل الكريم تارة باللفظ «ولا يؤده حفظهما» ، وتارة بالامساك «وبسك الساعات والايام أن تزولا» ، وانه لا عدم الا وهو أزلي وان طرأ العدم على العاقل الزماني انما مناه الحصول تفصيل وجوده بزمان مامعود في جهة النهاية بعد بينه كما هو معهود في جهة البداية كذلك ، وذلك الوجود المعهود يحدى الطرفين غير مرتفع لاهن النهر ولا من ذلك الزمان المعهود في الجهتين ، ثم قال : فاذن قد برز أن العدم اللاحق بالكائن الفاسد أزلي ليس يصح استناده الى عدم تحقق العلة النامة لحصول الوجود في الزمان العاقل من بعد الامر في الازال والابدرأسا ، كما أن العدم السابق قبل حصول الوجود العاقل في الزمان الاول أيضاً كذلك ، لا أنه متجدد مستند الى انتفاء جزء مامن أجزاء العلة النامة للوجود العاقل في زمان الكون ؛ فان العلة النامة لذلك الوجود ولا في وجود قد دخل في التحقق غير متفية أبداً ، واما الصحيح ان العلة النامة لتقرر ما مفرور وجود مامقدر غير داخل في التحقق من بعد الامر أزلا وأبداً ، والعمليات الازلية ساجدة كانت أولاخة من حاشيتي الوجود الكائن في زمان بولية متسلسلة في العلية والحلولية على الجهة اللاحقة يعلم من مثله في لحاظ العقل ، متناثرة بحسب الاضافة الى الملكات لا الى نهاية اخيرة يخف الامر عندها فليستين انتهت كلماته الثورية . و انما قلنا ما بطولها مع كونه خروجاً من طور هذه العاشية لا اشتغالها على تعقيقات شريفة نامة في هذا المقام ، وفي مقامات آخر فليدرك صدق دوره وليد من حسن طوره - س ر ه -

وثانيتهما <sup>(١)</sup> إن كل متجدد قائم قبل تجدد غيره ممكن الوجود المتجدد وإلا لكان ممتعاً ، والمتنع غير موجود فإذن المتجدد غير المتجدد هذا خلف . ومعنى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت ، وذلك الاستعداد التام يستلزم محلاً لأن الذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده القريب . إذا ثبت ذلك فنقول : النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد ، وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا ينفى ذاتها مع الفساد ، والذي فيه إمكان الفساد يجب أن يمتنع مع الفساد ، فإذن ذلك الشيء مادة النفس ، فيكون للنفس مادة ؟ فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وهو محال . وإذا انقطع التسلسل فذلك المنع الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم ، وهو جزء النفس ولا يكون جزئها الباقي ذات وضع وإلا لكانت النفس منافية لظاهرة الصور العقلية ، ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين ، وإذا كان ذلك الشيء الذي ثبت حاقه مجرداً عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بينما إذا لمعنى بالنفس إلا جوهرراً مجرداً قابلاً للصور العقلية ، فالنفس لا يصح عليها العدم .

فإن قيل : أليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فسادها .

فنقول : الفرق ثابت لأن الذي فيه قوة الحدوث هو البدن ، وذلك مما يصح أن ينفى مع الحدوث ، أما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس ، وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس ، فظهر الفرق بين البابين . هذا ما في مسنورات القوم ، والحجتان إسمائيهان دليلان على اعتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولواحقها لأعلى لاعتناع فسادها وجوده هذا الوجود الارتباطي

(١) حاصله أن الفساد أمر متجدد وكل متجدد كونهما كونهما أو فساداً مسبوق بعامل استعداد ، وحامل استعداد فساد النفس إلهي وهو ظاهر البطلان ، وأما مادة لها ولا مادة لها وعلى تقدير جوارها يلزم الغلف إذا البادة هي الجزء القوم وإذا لم يكن لها وضع وحيز ونحوها كانت هي النفس الباقية - س . د .

التملّقي؟ و مثل ذلك الوجود كما يمتنع فساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن ، بل لا تجد له أصلاً ، فإنّ كل ما هو كائن فاسد و كل ما لا فساد له لا يكون له . و بالجملة الموجود بوجود واحد بالعدم يمتنع أن يكون حادثاً و مفارقاً عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاستعدادية ، و سيورته مجرداً بعد ما كان متعلقاً .

بقي الإشكال <sup>(١)</sup> في أن وجوده التجريدي كيف حدث والمجرد لا تعلق له بمادة ؟ ولله استعداد وجود .

والجواب عنه كما سيأتي حسب ما وعدناه لك ، و النموذج ذلك الجواب إن سيورته النفس مجردة ليست عبارة عن حدوث و حود أمر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التملّقي و رجوعها إلى مبدئها الأصلي ، فبالحقيقة حدوث الأمر المجرد "شيء" عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث <sup>(٢)</sup> الحافظة للنفس وهي خزانة مقولاتها ، و أما الذي ذكرناه من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث و حامل قوة الفساد ، و أن البدن فيه قوة حدوث النفس لأنه ينشأ معها و ليس فيه قوة الفساد إذ لا ينشأ معها .

ففيه مغالطة بينها اشتراك لفظ القبول و إطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية <sup>(٣)</sup> و تارة بمعنى الأفعال و الانصاف ، أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض ، فإنّ حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطقة و ما يجري مجراها ، وهو غير باق ضد حدوث الصورة النفسانية ، و البدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى

(١) أي في البقاء لا في الحدوث كما هو منسوب الحنف قدس سره عندما أشرنا إليه

سابقاً من أنه مشترك الوجود - س ر ه .

(٢) مان ذات العقل العامل ليس له حدوث في زمان ، و لا لوجود استمدادي لأوله

بما هو حافظة و خزانة للنفس حادث - س ر ه .

(٣) و القابل بهذا المعنى لا يجتمع مع القول بالانضمام اجتناع القوة و الفطرية بخلاف

القابل بمعنى المنفصل و المستكمل فانه يجتمع القبول و الانضمام بكون منفصلاً و لا مستكملاً ،

و البدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنى الثاني و ليس بقابل له بالمعنى الاول ، فان

حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي الخ - ل ر ه .

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء المورى من المركب ، ويجوز أن يكون هو بيمينه قابل قوة الفساد لها ، و الذي يقبل الفساد هي آخره وابق مع الفساد ، ففي قابل كل<sup>(١)</sup> من الطرفين أي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار مامنه الشيء و اعتبار مافيه الشيء ، و اهمال الفرق بينهما منطقتان متيقظاً ، فاستمع ما سيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب .

## فصل (٦)

### في ذكر معاد مفرقي

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي ، وسئل عنه بعض المسائل المعضلة طالباً للكشف عن وجوه إضالها ، وحلّ عند إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب ، وكانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة و قد قررها بقوله : ما بال الفائلين : بأن ما لا حامل لا يمكن وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد المدم أو بعدم بعد الوجود حكماً وأبديت النفس الإنسانية وامتصت من تجويز فتائلها ؛ فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فيها جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً ، وإن جعلوها لأجل مجردها مما جعل فيه عادم حامل لا يمكن المدم كيلا يجور عدمها بعد الوجود فيها جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لا يمكن الوجود فيمتنع وجودها بعد المدم في الأصل ، و كيف<sup>(٢)</sup> ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لا يمكن وجود جوهر مفارق مباين

(١) كما أن البادة تطلق على حامل قوة الشيء وجامع فقدان ، وتطلق على حامل الصورة وجامع الوجود كذلك قابل كون الشيء قد يجمع الاستعداد و فقدان ، وقد يجمع الفعلية والوجودان و يمانع القوة والاستعداد ، و هكذا قابل الفساد و هذان مراده باعتباري مامن مافيه ، و أما الاعتبار أن لها بالذات وما بالعرض فهما أن البدن قابل بالذات للنفس و حامل قوة النفس باعتبار اشتماله على أجزاء النسي المتعلق منها الأجزاء الأصلية ، فهو حامل القوة بالعرض ، و هكذا في حامل قوة الفساد ، و قابل الفساد الجامع للوجودان

س و ر

(٢) أي نفس أدل عن صحت وصفه و قول : إن ساغ كون الجسم حاملاً لكون النفس

الذات إياه ٢ فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لا يمكن الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بينها ذات حامل لا يمكن العدم ، وبالجمله ما للفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين ، هذا ما ذكره بصلواته المنقحة الواضحة الدالة على أن ما أُجيب عن هذا الإشكال في الكتب حتى في شرحه للإشارات غير مشبع ولا تام عنده .  
و نحن قد أجبنا <sup>(١)</sup> عن هذا السؤال في سائر الزمان بأن البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفه فيه تصرفاً يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدور ها عن الواهب الفيض ، لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدبير البشرية والأفاعيل الإيسية العاقلة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن إلا بقوة <sup>(٢)</sup> روحانية ذات إدراك وعقل وفكر وتميز ، فلامحالة تخفيض من المبدء الفيض   
✽ فليسمع كونه حاملاً لنفسها ، ثم تنقذ وتقول كيف سأل أن يكون الجسم حامل استعداد المجرد ، والمجرد استعداد وقوة له ، ثم كيف يكون الشيء مستنداً لمرتبين كما مر ؟ .  
س د هـ .

(١) أي واقفاً القوم وارتضينا سابقاً جوابهم سيامح بذلك الجهد في تنقيحه كتباً أشار إليه ، ولكن في مباحث النهاية قريباً بسبب تحقيق المثل عبره بما يقال . س د هـ .  
(٢) ليس المراد أن البدن استدعى صورة متصرفه مقارئة وكان هذا الاستدعاء في الواقع غلطاً وخطأً فإن التصرف في البدن الإنساني إما يكون بقوة روحانية حتى يقال لا غلط في الطبيعيات ولا غلط في استعدادات المواد حيث لا روية ، ولا أن الواهب رأى أن اللائق بحاله القوة الروحانية المميزة الفكرة فاعطى ما هو مقتضى لسان حاله حتى يقال : كان البدن حينئذ حامل استعداد القوة المجردة فلا إشكال بحاله ، ولا المراد أن البدن استدعى القوة المتصرفه المقارئة وأصاب وأعطاه الواهب إياه إلا أنه راد على ما استدعى بعض الجود بإعطاء حقيقة مقارئة أيضاً تلك المقارئة رقيبها وظلها أو مبدء مقارن تلك لقوة المقارئة خادمة حتى يقال . هذا خلاف مقتضى العدل إذ لو لم يشترط الاستعداد لوهاب القياس النفس الناطقة للنملة ببعض الجود ، بل المراد كما يشير إليه أن مادة البدن استدعت واستعدت للقوة الروحانية أيضاً ولكن بالعرض ، ومقتضى العدل أن الهبات على حسب استعدادات ولو بالعرض .

ان قلت : ان لم تكن لتلك الحقيقة المقارئة حامل امكان وجود كانت داخلة تحت القاعدة القائمة بأن ما لا حامل لا امكان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم يكن حادثة ، وان كانت مادية ، ولا يمكن أن يقال لها حامل امكان الوجود بالعرض إذ يقال : كذلك لها حامل امكان الصلاد بالعرض . ✽

الذي لا يخل ولا يمنع فيه جوهر النفس وحقيقتها ، فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادي ما يستدعي الأسورة مقارعة له متصرفه فيه بما هي صورة مقارعة ، ولكن جود المبدء القياس اقتضى صورة متصرفه ذات حقيقة مقارعة لذات مبدء مفارق ، وكما أن الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرًا من جهة وعرضًا من جهة أخرى كالصورة الجوهرية العاصلة في الذهن ، لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفقود إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم ، وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجموعلاً من جهة غير معمول من جهة أخرى كالوجود والماهية لشيء واحد ، فبذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقلية ، أو له ذات عقلية ، مادياً من حيث كونه متصرفاً في البدن أو له قوة متصرفه في البدن ، فإذ كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله ، وأما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض ، ولا فاسدة بخساره ، ولا يلحقها شيء من فائس الملامات إلا بالعرض فتدبر .

هذا ما سنح لنا في مآلف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح ، وأما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع هذا السؤال وحل الإعضال فهو إن للنفس الإنسانية مقامات ونشأت ذاتية ، بعضها من عالم الأمر والتدبير « قل الروح من أمر ربي » وبعضها من عالم الخلق والتصوير « منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم <sup>(١)</sup> » فالحدوث

قلت : نلتزم بذلك كما يرشد إليه ما يأتي من قوله : وهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن إلى قوله : هذا ما سنح ، ولكن أياك أن تفهم من قوله : بالعرض الكلمة والاعتباري المعنى ، وأيضاً أياك أن تفهم من قبيل حركة جالس السفينة بالعرض ، بل هذا من قبيل وجود الكلى الطبيعي بالعرض لتحقق الوجود الخاص ، ووجود الجنس بالعرض لوجود الفصل في الباطن - س و ه .

(١) الانشاء من الأرض في الآخرة باعتدال البدن الآخرى التي له الصورة النساء أو الشهوات ، وصورة الأفعال من العود والتصود والرهبر والعود وغير ذلك إنما حصلت كلها في هذا البدن الدنيوي وهذه النفس من حركاتها وملكانها فاشأها وإن كان من الأفعال والملكات كما هو مقتضى تجسم الأفعال البره على والوارد في الملة .

والتجدد إنما يطرأ أن لبعض نشأتها، فنقول : لما كانت للنفس الإنسانية ترقيات و تحولات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير إليه <sup>(١)</sup> بقوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » فإذا ترقفت و تحولت و بحثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجوداً مغلقاً عقلياً لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده ، فزوال استمداد البدن إياها يضربها ذاتاً و بقاء أ بل مملكاً و ممرقاً إذ ليس وجودها <sup>(٢)</sup> الحدوثي هو وجودها الثباتي لأن ذلك مادي وهذا مغلق عن المادة ، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبداء الفعّال فهي بالحقبة جسمانية الحدوث روحانية البقاء و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولاً ، و استغنائه عنه أخيراً لتبديل الوجود عليه . و كمثال الصيد و الحاجة في استيلائه إلى الشبكة أولاً ، و الاستغناء في قتاله عند المياد أخيراً ، ففساد الرحم و الشبكة لا ينافي بقاء المولود و الصيد و لا يضرب .

و أيضاً حاجة الشيء إلى أمر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية إليه كحاجة الوجود المعلولي إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعولة كما مر ، مع أنه من لوازم الوجود ، و ككون وجود المثلث معلولاً و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولاً .

ثم اعلم أن العلة الممثلة علة بالعرض عند التحقيق ، وليست هليتها كعلية المثل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول ، وما ذكره من قولهم : كل ما لا حامل لا يمكن

البيضاء إلا أنها بواسطة البدن الثرائي الدنيوي ، و أيضاً انشاء هذا البدن الدنيوي من الأرض بينه انشاء البدن البرزخي و الآخرى لأنها شديداً هنا و كمالهما ، و التفاوت بينهما كالتفاوت بين صورة في لوح أو موضوع و بين هذه الصورة إذا أخذت من ، و شبيه الشيء بصورته ، و أيضاً هذية الثلاث و هويتها بهوية النفس و سيجي تحقيقه في الماد - س ر .

(١) بالصور الطبيعية ثم صوراً لكم و صوراً أعمالكم بالصور المتألفة ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم أي ادرجوا و انطوا في وجوده في مقام الاتحاد بالقل - س ر .  
(٢) هذا مع قوله و أيضاً حجة الشيء و قوله ثم اعلم أن العلة الممثلة وجود ثلاثة لقاء النفس مد فناء البدن ، و أجوبة لقول المحقق الطوسي قدس سره فهلا جعلوه حامل امكان عدمها أيضاً - س ر .



وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد عدمه أو بعدمه بعد الوجود ، لا يستلزم (١)  
القول بأن ما لا حامل لا يمكن وجوده وعدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود ؛ إذ ربما  
يكون وجوده السابق من غير حامل (٢) كافياً في رجوعه اللاحق ؛ وذلك إذا كان  
وجوده اللاحق طوراً آخر من الوجود بأن يكون كمالاً وتاماً لوجوده السابق ، ومن  
نظر في مراتب الأركان الاشتدادية لوجود كوني كالسواد في اشتداده ، وكبرارة النعم  
في اشتدادها ، وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف وقوته يزول عنه ذلك الإمكان ولا  
يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد ، وإنما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات  
الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء واستعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبديل  
وجوده ، وتبديل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه ، وقد يكون إلى وجود أقوى وأكمل  
من وجوده المتقدم ، ومن هذا القيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي إلا زوال  
وجودها البدني المفترق إلى مادة البدن ، وزوال وجودها الأولي وببطله لا يلزم أن يكون  
بطريقتين العدم عليه بل بطريقتين الوجود الأقوى لها . فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو  
حامل لإمكان وجود الشيء فزواله أو زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه  
حقبة لا شبهة فيه ، لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل  
ربما يكون تبدل له إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات (٣).

(١) فإن قولهم ما لا حامل الخ مستلزم لعكس نفسه ، وهو ما يوجد بعد عدمه أو بعدم  
بعد الوجود لا حامل لا مكانه ، وأما ما لا حامل لا مكانه لا يوجد بعد الوجود فلا ملازمة هاهنا  
على مكون النفس جسمية حدوث روحانية البقاء لامادة حاملة في البقاء ولا أشكال ،  
ومرجع الوجود بعد الوجود وهو البقاء هو الوجود السابق ، ومثاله الوجود الكوني فهكذا  
الوجود الإبداعي بسبب البقاء هو في الحقيقة المرجح للاتصال كما مردمان ، وأما المتصل  
به والشعور إليه فهو مجرد عن الاوقات والاستعدادات - س ر ه .

(٢) متعلق بوجوده اللاحق فكأنه قال يكون وجوده السابق مع حامل كافياً في  
رجوعه وجوده اللاحق من غير حامل ، وذلك مثل أن يكون شيء مرجعاً ومبدأ لسيلان  
ماء نهر إلى مهبط ثم كل ماء النهر متصلاً بناء بحره و يمكن ادخاخ الجواب الأول أيضاً  
إلى هذا فإن هذا تأويل الأول وبطلته ، والأول قشره من مظاهره ، ولكن بشرط أن يعمل  
الروحانية في الأول على الروحانية في البقاء لا في حدوثها حسن التأمل - س ر ه .

(٣) هذا بعد ما بين أن الوجود المفارقة وجود بعد وجود لا يتوجه فإن الوجود

فإن قلت : ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقة للنفس كيف حدث لها وكل حادث يفتر إلى مادة ، والمجرد لا مادة له .

قلت : الحادث هاهنا ليس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارقة وانقلابها إليه ، لا نفس وجود ذلك المفارقة ، وذلك الاتصال أو الوجود الربطي أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد ، وحامل هذا<sup>(١)</sup> الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن ، وحامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل ، وقد مر أن حامل قوة الشيء غير حامل وجوده ، وإن وجب أن لا يكون مباناً مرفقاً أيضاً .

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطالع حركة جبئية إلى غايات ذاتية كما مر غير مرة ، وأثبتوا لكل نفس ميلاً أو شوقاً غريزياً إلى كماله ، وكل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إيتته إتحده به وصار وجوده وجوداً آخر ، وهذه الحركة الجبئية في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة ، فإذا بلغت النفس في استكمالها وتوجهاتها إلى مقام العقل وتحولت عقلاً محضاً اتحدت بالعقل الفعال وصارت عقلاً فعالاً ، بل ما كانت عقلاً منفصلاً أي نفساً وخيالاً فزالت عن المادة

بعد الوجود هو البقاء لا الحدث . ويمكن أن يقال : لما كان الوجود الثاني متعدياً مع الوجود الأول في الهوية لاجل محفوظ فيها ونسخ باقي يسهما كان حادثاً بحدوثه ، ولذلك لا يخرج وجود زيد الحادث مع مرض المريض عن الحدث فيطلق عليه الحادث ، وبالجملة هذا تفصيل مأمور من قوله : بقي لك الاشكال من أن وجودها التجردى ، وجوابه بقوله : واسوِّج ذلك الجواب - س و هـ .

(١) الأولى أن يقال : إن المادة البدنية إنما كانت حاملة لامكان وجود النفس لها وهو وجودها لميرها ، وهكذا كل حامل لامكان وجود صورة أو عرض إنما يصل إمكان وجوده له ، ثم لما تعدت النفس بالحركة الجوهرية حادث موجوده بنفسها تامة لا لغيرها فلم تنتج إلى حامل لوجودها ولا إلى زمن يقارنها إلا بحسب التجوز وذلك كمقارنة الإدراك لعقل والخيال لمرمى بواسطة مقارنة الآلات الفاعلية البدنية بالعرض ، واسألتنا : إن هذا التقرير أولى لأن القول بكون النفس المتعلقة بالمادة في سلبها مادة للنفس التجردة التامة كما ذكره وه لا يعلم من شوب مناقشة - ط مد .

وسببت<sup>(١)</sup> كلها القوة والامكان وصارت باقية بقاء الله سبحانه .

وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالمثل الفعّال ، ومسير الأشياء في المبدء المتعال وذلك ليس لما خلق له ، واعلم أن درجات الوجود متلاحقة متفاضلة ومع فلولها متصلة بعضها ببعض ، ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى ، وآخر درجات هذه الدرجات المتعلقة أوّل درجات النشأة التجردية ، وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بدورها منه كما علمت في الفصل السابق ، فورد النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة وتجدد ، فعليك بالتأمل الصادق والتفطن الدقيق كي تدرك ما ذكرناه ، متنوّراً بيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة والالهام ، والله يدهو إلى دار السلام .

## فصل (٧)

### في أن سبب النفس الناطقة أمر طارق عظمي

قد سبق فيما مضى أن علة النفوس لا يجوز أن يكون هي الجسم بما هو جسم وإلا لكان كل جسم كذلك ، ولا أيضاً يجوز أن يكون قوة جسمانية لأنّ تلك القوة لا يخلو إما أن يحتاج في وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه في وجوده بل في<sup>(٢)</sup> تأثيره فقط وكلا الشئين ممتنع ، فتأثيرها في وجود النفس ممتنع ، وقد فرضت مؤثرة هذا خلف . أما بطلان الأول فلو جزم :

أما أولاً فلأنّ الصورة الجسمانية إذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل والمقابل هو الجسم ، والجسم ممتنع أن يكون جزءاً من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه .

(١) أي الاستعدادي و أما الثاني فهو لازم لهيئته ، أو المراد استهلاك أحكام الامكان مطلقاً وغلبة أحكام الوجوب لكون النقل من صقع الربوبية و لهذا بان بقاء الله تعالى لا باقائه . . .

(٢) كالنفس المجردة السالوية لا المنطوية ، وانا حملنا عليها اذالكلام في النفس الارضية المطلقة ولانه يتعرض لها ويحكمى من الشيخ دفعها . . .

وأما ثانياً فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع وحديثه ؛ لأن<sup>(١)</sup> حبيثة الوضع داخله في قوام وجوده الجسمي ، ويمتنع حصول الوضع بالنياس إلى ما لا وضع له .

وأما ثالثاً فلأن العلّة أتم وأقوى من المعلول ، والجسماني أضعف وجوداً من المحرّد لأن وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه ، فإنّ المؤثر في النفس يمتنع أن يكون محتاجاً إلى الجسم في وجوده .

وأما بطلان الثاني وهو أن يكون تلك القوة الموحدة للنفس غير محتاجة إلى الجسم في وجودها بل في موجدتها فلأنّ الذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلاً يمكن أن يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله ، وتوسط الجسم لا يتصور إلا من جهة وضعه ومقداره إذ جسمية الجسم بالوضع والمقدار ، فلا محالة يختلف نسبه بالقرب والبعد إلى ما يؤثر فيه وبجسميهما يختلف تأثيره ؛ فتأثيره في شيء يتوقف على أن يكون ذلك الشيء قريباً منه غرباً من القرب ، إذ لو لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره في القرب كتأثيره في البعد ؟ فلا يكون لذلك الجسم دخلاً في التأثير لأنّ وجود الجسم و نحوه تشعّبه إنما يكون بوضع خاص له ، فإن كان التأثير في القرب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل ممّا يصحّ عليه القرب والبعد فلا يكون أمراً مجرداً روحانياً ، فإنّ كلّما يفعل بمشركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع ، وينعكس العكس النقيض إن ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم ، والنفس ممّا لا وضع له ، فإنّ لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم . فإنّ فاعل النفس ضمني في ذاته و فاعليته

(١) وذلك لأن المقدار الذي يمدّ مادة الجسم للتجزئة العكّة وقبل بذاته التجزئة الوهمية من اللوازم النسيجية المتأخرة في الوجود للجسم ، وبمادة أخرى من عوارض الالهة لأمس عوارض الوجود بالنسبة إليه فالوضع الذي هو الهيئة المعلولة للنسبين المشهورتين داخل في قوام وجوده لأمس عوارضه المتأخرة في الوجود تحت المطلوب . وقوله : « ما لا وضع له » لأنه معلوم عند ، والمعلوم لا وضع بالنسبة إليه ، ولا على تقدير وجوده مجرد والمجرد لا وضع بالنسبة إليه . س ٩٠ .

عن المادة ، فالفاعل للنفس الناطقة أمر قسسي مفارق عن المادة وعلاقتها سواء أ كان صورة أو نفساً أخرى ، وذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء ، وهذا الأثر والعظماء الفرس مسمى « روان بخش » بلغتهم ، ووجه التسمية بالعقل إنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فإن كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب أن يكون عاقلاً لذاته ، وإن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أخرى لذاته عقل وعاقلاً ومعقول ، وإنما سمي بالفعال لوجوه ثلاثة :

أحدها إنه موجود أنفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل .  
وثانيها إنه <sup>(١)</sup> بالفعل من جميع الوجود ليس فيه شيء بالقوة ، وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي ، فأطلقوا عليه فعالاً مبالغة في الفعل ، فعلى هذا كل عقل فعال .

وثالثها <sup>(٢)</sup> إنه الموجود لهذا العالم ومبدئه صورها الفاضلة منه على موادها

(١) بأن يكون فعالاً يعني التسمية إلى الفعل لمبالغة فاعل كالنار واللبان ونحوهما

س د هـ

(٢) فيه أن هذا يستقيم على منصف الشاين إذ منقسم فاعل النفوس ومخرجها من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال وينشأ به العقل العاشر ، وهو أيضاً فاعل هذا العالم باذن الله تعالى ، وقالوا إليه مفوض كخداية « أي تصرف » عالم المناصر ، وأما عند الإشرافيين والمنصف فليس سره فاعل النفوس الانسية مخرجها من القوة إلى الفعل هو رب النوع الإنساني ، مبادئ صور الأنواع الاخر التي في هذا العالم أصحاب أنواعها لأصحاب النوع الإنساني وللعقل العاشر ، لأنهم وإن قالوا بالطبقة الطولية من القول كما قالوا بالطبقة العرضية إلا أنهم لم يحددوا الطولية في مبلغ معين كمائة وعشرين ، بل قالوا يبلغ الأنوار القاهرة في مراتب التنزلات والاصطكاكات إلى نور لا يفيض من النور كما في مراتب الاضواء السبعة من الضوء الاول والثاني والثالث إلى أن ينتهي إلى ضوء ضعيف لا يفيض منه ضوء أصلاً ، مع أن أنواع هذا العالم نفساً كانت أوجساً مستندة إلى الطبقة المتكاثرة لا إلى الطبقة المترتبة ، على أنه قد مر مقال : في بحث الماد الروحاني في كل نوع من أنواع الكائنات لابد من واسطة مناسبة من الصور المجردة والجواهر العقلية ، وهم الملائكة المقربون المسنون عند الاول بأرباب الأنواع ، وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية ، والصور الالهية انتهى . وهو كما ترى يناقض مذكوره هنا ، ويمكن التوفيق بين كلاميه بأن المراد

وأما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود ، فهو لأنه آخر المفارقات العقلية الذي فيه شوب كثرة ، و الباري واحد حق في غاية العظمة والجلال والنفوس كثيرة .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس علة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود .

قلنا : قد مر فيما سبق أن تأثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها ، وهذا أولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات : من أن النفوس متعددة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخلو إما أن تكون واحدة أو أكثر من واحدة ، فإن كانت واحدة فإما أن تكون معينة أو غير معينة ، و الأول محال لأنه ليس أحد المتعنيين في النوع أولى بأن يكون علة للآخر دون العكس . والثاني أيضاً محال لأن المطلوب المعين يستدعي علة معينة ، وأما إن كانت كثيرة فهو باطل أيضاً لأنه ليس عدد أولى من عدد فكلن يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المارقة وذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذي قبل زماننا أقل من هذا المجموع وكان كافياً ، وبعض آحاد المجموع إذا كان كافياً لم يكن ذلك المجموع مؤثراً لما علمت من امتناع تولد علتين المستقلتين على معلول واحد ، فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع الساجدة ولا ببعض آحادها دون بعض ، فإذن يستتبع استناد وجود النفس إلى شيء من ذلك وهو المطلوب ، لأن هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية وهي عندنا كما سيبيح من أحوالها متخالفة الأنواع بسبب رسوخ ملكاتها وأحلافها الملكية أو الشيطانية أو البهيمية أو السبعية وإن كانت

بالعقل الفعال الوجود المخرج للنفوس من القوة صاحب النوع الانساني ، وكونه موحداً لهذا العالم ومبدءاً لمبورها العائضة منه على المواد باعتبار اشتغال حسه على جميع لأصنام ، واشتغال صاحبه على الجهات المعالية البورية التي في جميع الارباب ، فإن نسبة صاحبه الى تلك الارباب كنسبة منه الى أصنامها فهو موجد لهذا العالم وصوره ، ولكي لها سهم في صراط الانس ، و حياة اخرى للاخوذات لا شرط بالنسبة اليه لا للماخوذات بشرط لا وإن كانت البهيميات محفوظة ، والوجودات مابه الامتياز مباحين مابه الاشتراك والكل مغلوقة من مضالة طينته بل كانها المراني له - س د ه -

متعدد النوع في أول دعائها وسراجة ذاتها القابلة للوسائط والعلوم ، فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في هي من الملكات من القوة إلى الفعل حلة لبعض لم يلزم <sup>(١)</sup> ما ذكره .

تم " القسم الأول من سفر النفس وهو السفر الرابع حسب ترتيب النسخة المطبوعة وأما على ما ضدها من النسخة الخطية المستنسخة من النسخة المستنسخة من نسخة المؤلف عام ١٢١٠ هجرية هو السفر الثالث ولعله أوفق لتطبيق أسفار الكتاب على أسفار السلاوة والعرفاء التي رتب المؤلف كتابه طبق حركاتهم وأسفارهم إلى الحق هذا ولا يخفى على القاري الكريم ما بذلنا من المجهود العظيم والسمي البليغ في إيمان الكتاب وتصحيحه وإخراجه بهذا الأسلوب اللطيف والترتيب الأنيق ونحمد الله على هذا التوفيق ومحمد أن يوفقنا لطبع سائر أجزاء الكتاب كما أنه قدّم الشكر الجزيل والثناء الكثير على الفضلاء الذين ساعدونا وساهموا في طبعه وتصحيحه فجزاهم الله خير جزاء

بالحسناء كريم . والله ولي التوفيق والإحسان

الناشر



(١) أقول : إن النفس الشيطانية والبهيمية والسبية لا يمكن أن تكون شيئاً منها حلة ملبسة للنفس الناطقة لكونها أحسن منها ، وأما النفس الملكية فهي باعتبار كونها حلاً بالفعل وإن أمكنت عليتها للنفس الناطقة لكن بحسب هذا الاعتبار ليست غير العقل الفعال وأما باعتبار نفسيتها فلا يمكن أن تكون حلة للنفس الناطقة والإلزام ما ذكره الشيخ من كون أحد المتقين في النوع حلة للآخر ، وليس أحد المتقين في النوع أولى بأن يكون حلة للآخر من العكس فتدبر - ل د ه .

## استصواب

والرغم من اهتمامنا الشديد و سينا البليغ في تصحيح الكتاب فقد فانتنا الحلاط قلال  
غير خفية على أهل الفن والادب فيرجى اصلاحها طبق الجدول

ص	ص	الخطاء	ص	ص	الخطاء
٢٠	٤	البقطة	١٢٧	١١	بين يدي اليه
٦٦	٢٥	ادراكه	١٣٩	١١	هيولانيا
٧٥	١	لغاية	٢٠٠	١٢	ضوماً
٨٠	٧	الشراب	٢٠٦	٣	للمحوسات
٨٠	٩٢	العدة	٢٣٦	٩	اللسان
٨٣	٣	مختلفان	٢٦٨	١٤	الجواهر
١٠٢	٢٠	السوء	٣٠١	١١	جزماً
١٠٢	٧١	نبيه	٣٢٠	٣	الوهية
١١١	٢٠	علافاعلية مترتبة	٣٢٨	٩	الثقت
		علا	٣٣٩	١٥	الانواع



## فهرس المطالب

الصفحة	الصفحة
٣٤	١ السطر الرابع في علم النفس
٣٥	الباب الاول
٣٨	١ في أحكام النفس
٣٩	٣ الفصل الاول في تحديد النفس
٤٠	٥ مراتب الحياة الطائفة على النفس
٤٠	٦ البرهان على وجود النفس
٤٠	١١ اشارة الى الحركة الجوهرية
٤٠	١٢ نفسية النفس ليست من الموارث
٤٠	اللاحة
٤٠	٢٠ ليست الحياة مبدءاً للانفصال
٤٠	٢٣ الفصل الثاني في ملية النفس
٤٠	الطاقة
٤١	٢٤ قل كلمات الشيخ في جوهرية النفس
٤١	الباب الثاني
٤١	٣٨ في ملية النفس
٤١	٢٨ الفصل الاول في جوهرية النفس
٤١	٢٩ البرهان الاول على عدم كون النفس
٤١	هو الزواج
٤١	٣٣ الكلام في الجامع لاجراء البدن
٤١	وحافظها
٤١	٣٤ ما اعترضه المحقق الطوسي على
٤١	الشيخ
٤١	٣٥ عدم تمامية اعتراض المحقق الطوسي
٤١	الا على طريقة الحنف
٤١	البرهان الثاني على مفارقة النفس
٤١	مع الزواج وهو تهلك دونها
٤١	البرهان الثالث على مفارقة النفس
٤١	مع الزواج وهو عدم حدوث الامعاء
٤١	مع حدوثه في الزواج
٤١	البرهان الرابع على المفارقة لزوم
٤١	انفعال الشيء عن نفسه
٤١	البرهان الخامس على مفارقة النفس
٤١	مع الزواج
٤١	البرهان السادس على المفارقة
٤١	لزوم كون العرض موجوداً لنفسه
٤١	البرهان السابع على المفارقة ما
٤١	دل على تجرد النفس الانسانية
٤١	ما استعمل البعض على المفارقة
٤١	بوجود آخريين
٤١	الفصل الثاني في تجرد النفس
٤١	الجوانية
٤١	الادراك و العلم يدلان على تجرد
٤١	النفس

الباب الثالث	٤٤ الفصل الثالث في دفع ما اورد
في ذكر القوى الثباتية	على مجرد النفس
الفصل الاول في أقسام القوى	٤٦ اعتراض جنس الفضلاء على ما استدل
النباتية بالوجه الكلي	الشيخ به على جوهرية النفس
اثبات وجود القوة الجاذبة في تمام	٤٩ توجيه كلام الشيخ بما يدفع عنه
الاجزاء	التناقض
وجود القوة الماسكة في الاجزاء	٥١ النفس هي كل القوى و مبداها
بشامها	ومجتمها
الفرق بين الماسكة والهاضمة	٥٣ الفصل الرابع في تحديد قوى
الجواب عما اورد على الفرق بين	النفس النشبة في البدن
القوتين	٥٥ اقسام القوى الحركة والدركة
الفصل التالي في فعل الهاضمة	الى قسبين
في القضية المنعقدة	٥٧ الفصل الخامس في قاعدة يستلزمها
اثبات القوة الداخلة	تمدد القوى
آلات القوى الاربعة	٥٨ عدم دلالة الرجوع العينة المحسنة
الفصل الثالث في أن هذه القوى	لاختلاف القوى
في بعض الاعضاء مضاعفة	٦١ البرهان على تمدد القوى
تحقيق في كيفية استعالة الغذاء بدلا	٦٣ عدم ورود التفرع على ما برهنت
لما يتصل من جسم الخنزير	المصنف لتمدد القوى
الفصل الرابع في مراتب البضم	٦٥ رد صاحب المنطق في قوله المدرك
الفصل الخامس في تحديد القوة	للجبريات بين مدرك للكليات
النافذة و النامية	٦٧ البرهان على أن النفس هي المدركة
دفع ما يتوهم في وحدة القوة النافذة	للجبريات والكليات
و النامية	٧٠ اشتراك القوى النافذة و النباتية
دفع ما قيل أن القوة النافذة تار	والحيوانية في الجنس
الفصل السادس في سبب وقوف	٧٣ ترتيب مقدمات لاثبات أن جميع
القوى عند الموت	الادراكات والتحريكات الحيوانية
ما ذكره الشيخ في وجه وقوف	والنباتية من النفس
القوى عند حلول الاجل	

١٢١	أزالة استبعاد صدور الافاعيل من النفس	١٠٠	ما قل عن سقراط في سبب وقوف القوى
١٢٣	ان النفس تستخدم القوة المصورة في خل الافاعيل	١٠١	الوجه الثالث ما وجد في كلام المحققين في السبب الموجب للموت
١٢٦	الصفات الكلية المتبقية لها رفاق جرية موجودة	١٠٢	عدم تمامية الوجه الثالث لوجوه ثلاثة
١٢٩	الفصل الثامن في تعدد القوى وتصنيفها	١٠٣	الوجه الرابع في سبب وقوف القوى عند الموت
١٣٠	انقسام القوى الحيوانية و الانسانية الى عاملة وعالية	١٠٤	الوجه الخامس والسادس في سبب الموت
١٣٣	الفصل التاسع في أن لكل بدن نفساً واحدة	١٠٥	ما أفاده المصنف لنفس سره في وجه ضرورة الموت
١٣٥	معنى قول أرسطاطاليس أن النفس ذات أجزاء ثلاثة	١٠٨	الفصل السابع في القوة المصورة
١٣٦	الفصل العاشر في ترتيب مراتب النفس حدوثاً	١٠٩	اشكال صدور الافاعيل من القوة المصورة
١٣٧	الفصل الحادي عشر في تعدد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة	١١٠	اختلاف اجزاء النى وتشابهها
١٣٨	انقسام جنود القلب في ثلاثة أصناف	١١٢	الوجوه المستدلة بها على اختلاف اجزاء النى وجوابها
١٤٠	كلام صاحب الفتوحات في معنى الانسان الكامل	١١٣	الوجوه المثيرة للنفقة عن العلم الاول لتشابه اجزاء النى
١٤٣	الفصل الثاني عشر في تحقيق تكون أول صغر من الانسان	١١٤	ما استدل به المصنف على تشابه اجزاء النى
١٤٤	تحل كلمات اهل الفن في تقدم بعض الاجزاء على البعض في حدوث	١١٥	ما احتج به المصنف الرازي لاختلاف اجزاء النى
١٤٥	الفصل الثالث عشر في وقت تعلق النفس بالبدن	١١٦	تضيق حجة الرازي بوجوه
١٤٦	ما ذهب اليه الشيخ في تعلق النفس بالبدن	١١٨	عدم امكان اتساع الاضلاع واشكالها الى البعثة النوية
		١٢٠	ما أفاده بعض المحققين في كيفية تكون الجنين



الصفحة	الصفحة
٢١٣	اعتراض صاحب البياض الشرقية وجواب المصنف عنه
٢١٤	الفصل الثالث في التخييل والوامة والثأكرة
٢١٤	الاحتجاج على مناصرة المفكرة لسائر القوى
٢١٥	الاحتجاج على مناصرة الوامة لسائر القوى
٢١٧	اتحاد العقل والوهم عند المصنف وبرهانه
٢١٨	منايرة القوة العافظة لسائر القوى
٢١٩	إشارة إلى أن هذه القوى من شؤون النفس
٢٢١	الفصل الرابع في أن النفس كل القوى
٢٢١	البرهان الأول لإثبات أن النفس تمام القوى
٢٢٣	دفع الإيرادات الموجهة على البرهان الأول
٢٢٤	البرهان الثاني على أن النفس كل القوى
٢٢٥	البرهان الثالث على كون النفس بوحدها تمام القوى
٢٢٦	وجوه أخرى استدل بها على أن النفس كل القوى
٢٢٨	فن كلام الشيخ في إثبات أن المدرك للصور والتخييلات هو النفس
٢٣٠	الفصل الخامس في دفع ما قيل بأن النفس لا تدرك الجزئيات
٢٣٢	الوجوه التي استدل بها على أن الادراكات الظاهرة جسمانية
٢٣٥	جواب المصنف من العجة الأولى بطريق النفس والحل
٢٣٨	الجواب عن بقية حجج القول بأن الادراكات جسمانية
٢٤١	الفصل السادس في بيان ملهيب القدماء في أمر النفس
٢٤٤	توجيه أقوال القدماء بما يناسب ملهيب المصنف
٢٤٤	صحة ما قيل من أن النفس متحركة أن ما يتحرك لذاته لا يثبت
٢٤٨	من جعل النفس جسماً مراده النفس الحيوانية
٢٥٠	معنى استشاق النفس بالنفس
٢٥٢	معنى القول بأن النفس من الأعداد
٢٥٣	صحة ما قيل بأن النفس من جنس المدرك وشيبهه
٢٥٤	معنى القول بأن النفس حرارة أو برودة أو دم
٢٥٥	مناقشة الشيخ في ما ذكره من مناقضة كلمات القدماء
٢٥٧	خطأ الشيخ في إبطال استحالة الجوهر من الوجود والماهية
الباب السادس	
٢٦٠	في بيان تبرد النفس الناطقة
٢٦٠	الفصل الأول في أن النفس الناطقية ليست جسم ولا مقدار

٢٨٩	اعتراض صاحب الباعث على الظنمة الاولى من هذه العجة	٢٦١	جواب ما اعترض على نفى جسية النفس
٢٩٣	العجة السادسة على مجرد النفس بعدم ضعف القوة العاقلة مع ضعف الجسم	٢٦٢	امتناع انقسام الصور العقلية
٢٩٤	عدم دلالة هذه العجة بوجود العقل المتفارق في الانسان	٢٦٣	الوجه الثاني لامتناع انقسام الصورة العقلية
٢٩٥	العجة السابعة والثامنة مجرد النفس	٢٦٥	عدم دلالة العجة الاولى على مجرد كل نفس عند المصنف
٢٩٦	اعتراض صاحب الباعث على مقسمة هذه العجة وجوابه	٢٦٧	ايراد المصنف على الوجه الثاني بعدم استلزام وحدة الشيء امتناع انقسامه من كل جهة
٢٩٧	العجة التاسعة على مجرد النفس	٢٦٨	اعتراضات المتأخرين على العجة الاولى
٢٩٩	دلالة هذه العجة على كون القوة العقلية غير جسانية	٢٦٩	دفع الاعتراضات الموجهة على الاولى
٣٠٠	العجة العاشرة على مجرد النفس بعدم امكان كون المدرك في الانسان جسماً	٢٧٠	العجة الثانية التي حول عليها الشيخ على عدم كون النفس جسماً
٣٠٢	العجة العاشر عشر على مجرد النفس بامكان استيفاء الصور العقلية من دون استيفاء اسبابها	٢٧١	اعتراضات تلامذة الشيخ على هذه العجة وجواب الشيخ عنها
٣٠٣	الاستدلال بالابتن على مجرد النفس	٢٧٩	العجة الثالثة على نفى جسية النفس
٣٠٥	الاستدلال بالاحاديث النبوية على تجرد النفس	٢٨٠	اشكال عدم بقاء الصورة الكلية على كليتها حين التعقل
٣٠٧	كليات الفلاسفة الاقدمين في مجرد النفس	٢٨١	التنصيص عن الاشكال المذكور
٣٠٩	ما روى عن أفلاطون في صفة النفس	٢٨٣	تمامة دلالة هذه العجة على مجرد النفس الانسانية فقط
٣١٠	اقوال اهل اللوق والرفان في حقيقة الروح	٢٨٤	العجة الرابعة على مجرد النفس ونفى جسيميتها
٣١٢	اختلاف اهل الشريعة في حقيقة الروح وحقونه	٢٨٥	اعتراض صاحب الباعث على هذه العجة وجوابه
		٢٨٧	العجة الخامسة على مجرد النفس و نفى جسيميتها

الصفحة	المطلب	الصفحة
٣١٣	معنى وجود الاضاء و القوى في الروح	٣٤٠
٣١٥	اشارات الى آثار الروح	٣٤٣
٣١٧	نقل عن الروايات الدالة على عاء الروح بعد الموت	٣٤٥
٣١٨	تأويل ما ذهب اليه المتكلمين من ان النفس جسم لطيف	٣٤٧
٣١٩	كلام ابن عباس في ذهاب الروح عند مفارقة الابدان	٣٤٨
٣٢٠	تكون النفس من الروح العلوى عند صاحب الموارد والمعارف	٣٥٣
٣٢٢	معنى قوله (س) القلوب اربعة	٣٥٥
<b>الباب السابع</b>		
٣٢٥	في اسوال المص	٣٦٠
٣٢٥	الفصل الاول في كيفية تعلق النفس بالبدن	٣٦٦
٣٢٦	مراتب تعلق الشيء بالشيء	٣٦٧
٣٢٧	حقيقة تعلق النفس بالبدن عند المصنف	٣٦٧
٣٣٠	الفصل الثاني في تحقيق حدوث النفوس البشرية	٣٧٠
٣٣١	ما نقل عن الافلاطون القول بعدم النفوس	٣٧٦
٣٣٢	اتفاق المشائين على حدوث النفوس	٣٧٧
٣٣٣	حجج القائلين بعدم النفوس وابطالها	٣٧٧
٣٣٤	حجج القائلين بحدوث النفوس	٣٧٣
٣٣٥	الاختراعات التي وجهها صاحب الملتص على العجة الاولى	٣٧٣
٣٣٧	جواب اعتراضات صاحب الملتص	٣٧٣
٣٤٠	ما استدلل به ابو البركات على حدوث النفس	٣٧٣
٣٤٣	الفصل الثالث في ايضاح القول في حقيقة النفس	٣٧٣
٣٤٥	معرفة القوم حقيقة النفس بانكارهم تطوراتها وشؤونها	٣٧٣
٣٤٧	ما هو الحق عند المصنف من كون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء	٣٧٣
٣٤٨	ما تستدك به صاحب حكمة الاشراق على حدوث النفس ووجوه النظر فيه	٣٧٣
٣٥٣	العجة الثانية على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراق	٣٧٣
٣٥٥	ما اشير الى هبوط النفس من عالم القدس في الايات و الروايات وكلمات الحكماء	٣٧٣
٣٦٠	كليات الفلاسفة الاكسين في هبوط النفس و سقوطها الى هذا العالم و حلة ذلك	٣٧٣
٣٦٦	العجة الثالثة على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراق	٣٧٣
٣٦٧	ما أورده المصنف على العجة الثالثة	٣٧٣
٣٧٠	العجة الرابعة على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراق	٣٧٣
٣٧١	ما أجا به المصنف على العجة الرابعة	٣٧٣
٣٧٢	تزييف العلامة الشيرازي حجج شيخ الاشراق	٣٧٣
٣٧٣	ما أورده العلامة الشيرازي من قدم النفوس وما أورده المصنف عليه من استلزامه محالات تقوية	٣٧٣

الصفحة	الصفحة
٣٧٥	ما اورد على حدوث النفس من الاشكالات وجوابها
٣٧٦	توضيح دفع الاشكال عن حدوث النفس
٣٧٧	ما ذكره بعض الفضلاء في وجه استعالة تقدم النفس على البدن
٣٧٩	ما تمسك به بعض الافاضل على قدم النفس
٣٨٠	الفصل الرابع في أن النفس لا تصد بفساد البدن
٣٨١	عدم تمامية ما استدل به الشيخ و غيره على عدم فساد النص بفساد البدن
٣٨٥	الفصل الخامس في استعالة فساد النفس
٣٨٨	الحجة الثانية على امتناع فساد النفس
٣٩٠	الفصل السادس في ذكر ميماء مشرقى
٣٩١	اشكال المحقق الطوسي على امتناع فساد النفس وجواب المصنف عنه
٣٩٦	الفصل السابع في أن سبب النفس امر مفارق عظمى
٣٩٩	اشكال عليه النفوس بعضها لبعض وجواب المصنف عنه
٤٠٠	خاتمة الجزء الثامن من الكتاب و هو القسم الاول من سفر النفس



## فهرس الاعلام

نبهنا في فهرس الجزء الاول بان المصنف قدس سره لم يصرح بأسماء بعض الاعلام الذين تعرض لكلماتهم خلال البحث الا بالكناية أو بمتاوين اختصم بها ونحن تسهلا للقراء الكرام أتينا بأسمائهم الخاصة في هذا الفهرس ، كما أن ما وضعناه من أرقام الصفحات بين القوسين راجع الى ما في ذيل الكتاب من التاليف تبليها هو الرسوم في وضع الفهارس

ابوسعيد القرشي ٣٢٣	٨	٢٨ - ٢٤ (٢١ - ١٩)	بن سينا ١٨
ابوصالح ٣١٢	٩	- ٤٨ - ٤٦ - ٣٩ (٣٧)	٣٥ - ٣٣
الامام ابو عبد الله الصادق عليه السلام ٣١٧ - ٣١٦	١٠	- ٧٣ (٥٥ - ٥٤ - ٥٣)	٥٣
ابو طالب السكي ٣١٩	١١	- ١٠٣ - ٩٨ - ٩٦ (٩٣)	٩٣
ابوالعالي الجويني ٣١٨	١٢	(١٤٦) ١٤٥ (١٤١)	١١١ - ١٣٥
ابو اليزيد البسطامي ٣١٠	١٣	١٨٠ - ١٦١ (١٦١)	١٤٧ - ١٥٠
ارسطو ٣٣ (١١٥) ١٨١ - ١٥٠	١٤	٢٤١ (٢٢٨)	١٨٩ (٢٠٠ - ٢٢٧)
٢٥٢ - ٣١٣ - ٢٨٣ (١٨٦ - ١٨٥)		٢٦٧ - ٢٥٩ - ٢٥٧ - ٢٥٥ - ٢٥١	٢٥١ - ٢٥٥ - ٢٥٧ - ٢٦٧
(٣٦٣ - ٣٥٣)		٢٣٠ (٢٢٨ - ٢٢٨ - ٢٢١)	٢٧٠
ارسطاطاليس ١١٢ - ١٣٥ - ٢٧٠	١٥	( ٣٥٤ - ٣٥٣ - ٣٥١ )	٣٣٦
٣٣٢ (٣٤٧ - ٣٤٦) ٣٦١ - ٣٦٢		٣٥٧ (٣٥٨)	٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٩٦
٣٦٢			بن عطا ٣١١
الازهرى النحوى ١٤٠	١٦		بن عباس ٣١٢ - ٣١٩
اسكندر الافروديسي (١٣٥)	١٧		ابراهيم الخليل عليه السلام ١٠٨ -
افلاطون ١٢٦ - ١٦٩ - ٣٠٩ (٣٣٠)	١٨		٣٠٦ - ٣٠٤
٣٧٢ - ٣٦٠ - ٣٣٣ - ٣٣٢ - ٣٣١			ابى البركات البغدادي ٦٤ - ٣٤٠
٢٧٤ - ٢٧٣			ابو جعفر محمد بن جعفر الطوسي
اغاثا ذيون ٣٠٨	١٩		٣١٦ - ٣١٦
			ابوسعيد الخراز ٣١٥

٢٠	انباؤقلس - ٢٤٤ - ٣٠٨ - ٣٠٩ -	٢٠٧ - ٣١٢ (٣١٩) ٢٥٥ (٣٧٢)
٢١	انكسارغورس (٢٤٣)	٤٧
٢٢	التقنازاني - ٦٤	الامام على بن موسى الرضا عليه -
٢٣	بقراط - ١٠٩ - ١١١ - ١٢٦ - ١٤٣ -	السلام (٣٦٥)
٢٤	١٤٤ (١٨٦)	العلامة الشيرازي شاهر حكمة
٢٥	بهنيار - ٩٢ - ٢٧٠	الاشراق (٢٤٨ - ٢٥٠) ٣٧٢ -
٢٦	تاليس الطلي - (٢٤٣)	٣٧٩
٢٧	الجملي (٢٣١)	العلامة النواني (٢٥١)
٢٨	البرجاني - ٦٤	سيدنا جيسي عليه السلام - ٣٠٤ - ٣٠٧
٢٩	جالينوس - ١٢٦ (١٨٥) ١٨٨ - ١٩١ -	الغزالي (١٠٨) ٣١٨ - ٣٢٠
٣٠	الجيد - ٣١٠	فريد الدين الطار (٣٤٦)
٣١	حديقة - ٣٢١	فيتاغورث - ١٦٩ (١٧٢) ٢٥٢ -
٣٢	حي بن يقطين ٢٥٧	٣٧٠ - ٣٠٨
٣٣	القطيب الرازي صاحب المباحث - ٦٨	فرغوريوس (١٨١)
٣٤	١١٥ - ١٨٩ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٨٤	فخر الدين الرازي - ٦٤ - ١٤٣ - ١٤٧
٣٥	٢٨٩ - ٢٩٦ -	(١٧٠)
٣٦	ديوجانس - ٣٠٨	قرمانيطس (٦١)
٣٧	ذيقراطيس (٢٤٣)	القوشجي (٤٢ - ١٨٤)
٣٨	دوقس (١٨٦)	سيدنا محمد صلى الله عليه وآله - ٣٣
٣٩	سقراط - ١٠٠	٣٠٦ - ٣١٢ - ٣١٤ - ٣٥٠ - ٣٥٥
٤٠	سيد بن جبر - ٣١٣	محمد بن يثوب الكليني - ٣١٦
٤١	سيد بن سيب - ٣١٦	محمد بن زكريا - ١٤٣
٤٢	سليمان الفارسي - ٣١٦	مجاهد - ٣١٢
٤٣	شيخ الاشراق شهاب الدين -	المحقق الداماد (١٨٠ - ٣٨٦)
٤٤	الهروردي - ٢٦ - ١٧٩ - ١٩٩ -	السمودي - ٢٣
٤٥	٣٤٨ - (٣٦١) ٣٦٦ - ٣٨٣	محي الدين العربي - ١٤٠
٤٦	شمس الدين الصروخلي - ٣٩٠	البولوي الرومي (٣٠٦ - ٣٩٣)
٤٧	صاحب المواقف - ٦٤	المحقق نصير الدين طوسي - ٣٤ (٣٥) -
٤٨	صاحب المنص - ٦٤ - ٣٣٤	٣٦ (٣٩) ٢٤٢ - (٢٨٣ - ٢٤٢) ١٩٠ - ٢٩٢
٤٩	صاحب اخوان الصفا - ١٣٩	(٣٥٧ - ٣٨٥ - ٣٨٦) ٢٩٠ (٣٩٣)
٥٠	صاحب الطلوحات - ١٨٢	الواسطي - ٣١٨
٥١	الامام علي بن ابي طالب عليه السلام -	يعني النحوي - (٣٦١)
٥٢		يونس بن غليان - ٣١٧
٥٣		هرمس - ١٦٩

## فهرس أسماء الكتب

### الف

- اثولوجيا لارسطو ٣١٣  
اثولوجيا لارسطاطاليس ٣٥٦-٣٠٧-١٨١  
اثولوجيا لافلاطون ٣٠٩  
الاشادات لابن سينا ٣٩

### ت

- تحرير الامتقاد للمحقق الطوسي (٤١)  
التعليقات لابن سينا (٢٥٩)  
التفاحة لارسطاطاليس ٣٠٨

### ح

- حكمة الاشراف للسهروردي (٣٤٨ - ٣٥٠)  
٣٦٦ - ٣٥٣ (٣٥١)  
حاشية حكمة الاشراف (١٨١ - ٣٥١)

### ر

- الرسالة اللحية ٣٠٨  
الرسالة البيرونية لابن سينا (٣٥٨)

### ش

- شرح الاشادات للمحقق الطوسي ٣٢ - ٢٩٠  
٢٩١ (٣٥٧) ٢٩١

- شرح حكمة الاشراف للعلامة الشيرازي (٣٥٠)  
(٣٦١)

- شرح كليات القانون (١١٧)  
شرح الهيكل للعلامة المواني (٣٥١)  
الشفاء لابن سينا ٥٣ (٩٣-١١٢-٢٦٧)  
الشواهد الربوية للمصنف (٢٦٥)

### ط

- طباوس لافلاطون ٣٦٠ - ٣٠٩

### ع

- الموارد والعيان ٣٢٠ - ٣١٨  
الرشية للمصنف (١٨١)

### ف

- فاذن لافلاطون ٣٦٠ - ٣٠٩  
الفتوحات السكية لابن العربي ١٤٠

### م

- ٢  
٣ البدء والحد للمصنف (١٥٠-١٦١-١٦٦)  
٤ البدء والحد لابن سينا (٢٥٩)  
البحاثات لابن سينا ٢٢٨ - ٢٧٠  
٥ المستوى المولوي الرومي (٣٠٦)  
٦ المواقف ٦٤  
مفاتيح الفيه (١٣٥)

